

İoanna Kuçuradi

ULUDAĞ KONUŞMALARI

ÖZGÜRLÜK
AHLÂK
KÜLTÜR KAVRAMLARI



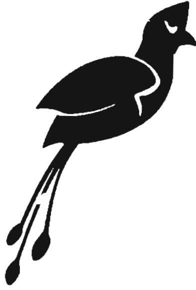
TÜRKİYE FELSEFE KURUMU, 1994



TÜRKİYE FELSEFE KURUMU
TÜRK FELSEFESİ DİZİSİ: 1

ULUDAĞ KONUŞMALARI

Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları



Ankara, 1994

Dizinin Yönetmeni: İoanna KUÇURADİ
Dizinin amblemini çizen: Erdal Aygenç

Bu kitabın yayın hakkı
Türkiye Felsefe Kurumunundur.
Baskı: Meteksan Limited Şirketi
Ankara, 1988

İkinci Baskı : 1994

Geçmişteki, şu andaki
ve gelecekteki öğrencilerime
İ.K.

OKURLARA

Bu kitapla, yayımlamakta olduğumuz diğer diziler yanında yeni bir diziye, **Türk Felsefesi** ya da **Simurg Dizisi**ne başlıyoruz.

Bu diziye Simurg adını vermekle mitos ile Felsefe arasındaki farkı gözden kaçırdığımızı düşünmemenizi dileyerek, Simurg mitosunu burada bir de biz özetleyelim: "Gizli ya da ortada" ... ne kadar kuş varsa, günün birinde, kendi hükümdarlarını seçmek üzere toplanır. Aralarından biri —bilge Kral Süleyman'ın yanından hiç ayırmadığı, "nerede su varsa gören, gösteren" Hüthüt—, bir hükümdar seçmek gerekmediğini, zaten bir hükümdarları olduğunu söyler: adı Simurg'dur, oturduğu yer de Kaf Dağıdır; Kaf Dağına çıkabilirlerse, görebilirler onu.

Kuşların birçoğu, Kaf Dağına götüren yolun çetin olduğunu, böyle bir uçuşa dayanamıyacaklarını söyler, bağışlanmayı diler. Hüthüt diretir: i s t e r l e r s e, böyle bir yolculuğu yapabileceklerini anlatır; örnekler vererek onları yüreklendirir. Böylece binlerce kuş yola koyulur.

Bir süre sonra kuşlar yorgunluk duymaya başlar, yorgunlukla birlikte de kuşku duymaya: ya hükümdarı görmezlerse yolun sonunda... Hüthüt, soru soran her kuşun sorularını yanıtlar, kuşkularını gidermelerine yardımcı olmaya çalışır. Ne var ki, yol çetin olduğu kadar uzundur da: vadi üstüne vadi aşmayı gerektirir.

Yorgunluğa dayanamayan, bir ağaca konuyor; açlığa dayanamayan, yere iniyor. Sonunda binlerce kuştan kalan otuz kuş, karşılarında kocaman bir kapı görür. Kapıda duran çavuş, onları içeri almak istemez, geri dönmeleri gerektiğine onları inandırmaya çalışır; ama Hüthüt'ün diretmesi üzerine kapıyı açar, kuşları kocaman bir odaya alır.

Kuşlardan herbiri, o odadaki tahtlardan birine oturunca, önünde bulduğu kâğıtlarda, ayrıntılarıyla kendi serüvenlerini okur. Şaşakalır. Kuşların bu şaşkınlığı sürerken, "Simurg geliyor" diyen bir ses duyulur. Ve otuz kuş başlarını kaldırıp baktıklarında, herbiri karşısındaki aynada k e n d i y ü z ü n ü görür.

Simurg Dizisiyle Sizlere, Felsefenin hangi alanına olursa olsun, küçük-büyük ama özgün b i r k a t k ı yapan ya da özgün bir inceleme olan T ü r k ç e yazılmış çalışmalar sunmak istiyoruz. Yayımlanacak kitapların seçiminde iki ilkemiz, bunlar olacak.

İlk kitabını Sizlere sunarken, bu Diziyi yayınlamaya başlamamızı olanaklı kıldığı için Meteksan Limited Şirketi'ne candan teşekkür ederiz.

TÜRKİYE FELSEFE KURUMU

ÖZGÜRLÜK VE KAVRAMLARI

İnsanların en çok özlediği şeylerden biridir özgürlük. Bu özlemi en çok duyanlar da, en azından bu özlemi en çok dile getirenler, sanırım, genç insanlardır. Bunca özlemi duyulan bu "özgürlük" nedir acaba? Özlenen nedir?

Yüzyıllar boyu çok şey söylenmiştir özgürlük üzerine felsefede; çok kan dökülmüştür özgürlük uğruna yaşamda. Özgürlük adına da, en yapılmayacak işler yapılabiliyor. Bitmez tükenmez, ama öğretici bir serüvendir bu.

Özgürlüğün bu serüvenine —gerek düşünce alanındaki, gerek eylem alanındaki tarihine— baktığımızda, bu serüvenden neler öğrenebiliriz? Ve öğrendiklerimizi, eğitimci olarak, nasıl kullanabiliriz?

İlk öğrenebileceğimiz şey, ayırımlar yapmak gerekliliğidir: kavramsal ayırımlar yapma gerekliliği.

'Özgürlük' ile nelerin nitelendirildiğine, yani *kimin* özgürlüğünden, *neyin* özgürlüğünden söz edildiğine baktığımız zaman, özgürlüğü üç ana türe ayırabiliriz. Birbiriyle ilgili olmakla birlikte, karıştırılmaması gereken bu üç tür: a) insanın özgürlüğü, tür olarak insanın özgürlüğü (ki ben buna '*antropolojik* özgürlük' adını veriyorum); b) kişilerin özgürlüğü ya da *etik* özgürlük ve c) *toplumsal* özgürlüktür.

Önce ilkine bakalım: İnsan özgür müdür? Tür olarak insan özgür müdür? Ta İ.Ö. 4. yüzyıldan beri bugüne dek filozofların çoğu sormuştur bu soruyu. Kimi filozof "insan özgürdür" ya da "istemesi özgürdür" diye yanıtlamış, hatta "özgür olmaya mahkûmdur" diye yanıtlayanı da olmuş; kimi "özgür değildir" demiş, kimi de "insan özgürleşebilen bir varlıktır" demiştir. Hepsi de, bu birbirine ters düşen yanıtlarını az ya da çok haklı çıkarabilecek nedenler göstermiştir.

Felsefe tarihinde özgürlük sorununu izleyen için durum, ilk bakışta, çıkmaza girmiş gibi görünüyor. Ancak bu yanıtları, kendi çerçeveleri içinde (filozofların görüşlerinin bütünlüğü içinde) ve ilgilerinde incelediğimizde, neyi öğrenebiliriz?

Bundan öğrenebileceğimiz bir şey: bu sorunun, böyle sorulduğunda —yani "insan özgür müdür, değil midir?" şeklinde; ya da "özgürlük var mıdır, yok mudur?" şeklinde sorulduğunda— bilgisel bir yanıt alamıyacağıdır. 'Özgürlük'ten neyi anladığımıza bağlı olarak, insanın özgür olduğu da, özgür olmadığı da savunulabilir. Bu da, özgürlüğe ilişkin sorduğumuz soruyu değiştirmek gerektiği —yani "özgürlük var mıdır?", "insan özgür müdür?" yerine, ilk önce "özgürlük nedir?" sorusunu sormak gerektiği— sonucuna götürür.

'Özgürlük' dediğimiz, nedir acaba?



'Özgürlük'ten ne anladığımızı belirlemeden, insanın özgür olup olmadığı sorusunu yanıtlamaya kalkışmanın havanda su dövmek olduğuna, 18. yüzyılda bir filozof —David Hume— dikkati çekmişti. Özetle şöyle der Hume: 'Özgürlük'ten, yalnızca "istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü" anlarsak, özgürlük vardır, demektir; ama 'özgürlük'ten, isteme belirlenmeden eylemde bulunmayı —nedensiz eylemde bulunmayı, ya da bir şey istemeden, rastgele eylemde bulunmayı— anlarsak, o zaman "özgürlük yoktur" denebilir.[1]

Hume'un bu dikkati çekmesinden, —yine bir-iki filozof dışında— bir şey öğrenen pek olmamıştır.

Öğrenenler arasında Kant'ı görüyoruz (18. yızyılda). Felsefe tarihinde ilk defa Kant, "insan özgür müdür, değil midir?" sorusunun neden bilgisel bir yanıt alamayacağını göstermeye çalışır ve çıkar yol olarak, özgürlüğe ilişkin soruyu değiştirmeyi bulur. Kant'a göre özgürlük bir idedir, insan aklının ürettiği bir fikirdir: insanın sahip olduğu bir olanağa ilişkin bir fikir. İnsanın istemesini —yani insanlar yaşarken istediklerini— eğilimleri, çıkarları belirleyebile-

ceği gibi, (saf) aklın ürünü olan "ahlâk yasası" dediği bir yasa da belirleyebilir. "Ahlâk yasası" şöyle der bize: "Öyle hareket et ki, senin istemeni belirleyen ilke, aynı zamanda, genel bir yasamada da ilke olarak geçerli olabilsin". Başka bir deyişle: eylemde bulunurken, genel bir yasa (herkes için bir yasa) olabilecek nitelikte olan bir ilke ile eylemde bulunmayı *iste* —bu tarzda, bu şekilde iste—, diyor bize bu temel "ahlâk yasası".

Bu, belirli bir durumda n e y i n y a p ı l m a s ı gerektiğini d e ğ i l, genel olarak —yani belirli bir durumda ve *h e r* durumda— n e y i n i s t e n m e s i gerektiğini dile getiren bir yasadır; n e t a r z d a istememiz gerektiğini dile getiriyor. Bu şekilde isteyen bir kişinin, belirli bir durumda neyi yapması gerektiğini ise, her defasında k e n d i s i b u l m a k zorundadır; bunun hazır reçetesi yok.

Genel olarak neyin istenmesi gerektiğini ise Kant, "pratik buyruk" dediği buyrukla, şöyle içeriklendirir: "Öyle hareket et ki, eylemde bulunurken, her defasında, kendine ve başkasına sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak da muamele edebilesin". Yalın bir dille söylersek: eylemde bulunurken, kendimizi de başkasını da, eğilimlerimizi-çıkarlarımızı gerçekleştirmek için bir araç olarak görmemeyi; başkasına yaptığımızı insan olmanın bilinciyle v e onun için yapmamızı bize buyuran bir buyruktur bu.

Kant'a göre özgürlük, eylemde bulunurken b u n u i s t e m e k tir; böyle eylemde bulunmayı istemektir. Eylemlerimizin değil, istemelerimizin bir özelliğidir özgürlük.

İnsanlar için bir olanaktır özgürlük; yani insan aklı, insanların, b u t a r z d a da eylemde bulunmayı isteyebileceklerini tasarlayabiliyor. Özgürlüğün, insan aklının yarattığı bir fikir olması, bu anlama geliyor Kant'ta. Yaşarken bunu gerçekleştirmek —böyle eylemde bulunmayı istemek— kişilere kalıyor.



Kant'ta, kişilerin edine b i l e c e k l e r i bir amaç türü olarak karşımıza çıkan özgürlüğü, bir buçuk yüzyıl sonra, Jean-Paul

Sartre, yine, Kant'tan önce olduğu gibi, insanın varlık yapısının bir özelliği olarak ele alacak ve insanın özgür olduğunu, hatta —ünlü deyişiyle— "özgür olmaya mahkûm" olduğunu söyleyecektir. Sartre'a göre: kişi eylemde bulunurken, yani olanı değiştirmek üzere bir şey yaparken; eylemlerini, kendisinin koyduğu (ya da dolaylı olarak benimsediği) bir amacın (: bir varolmayanın, bir "hiç"in) belirlemesi; yani kişinin, istediği, tasarımladığı, ama henüz varolmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunması, onun özgürlüğünü ifade eder. [Burada 'özgürlük' 'belirlenmemişlik' anlamındadır; insanın varoluşunu (önceden) belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın özgür olması demektir.] Böylece özgürlük —yani insanın varoluşunun belirlenmemişliği— eylemin koşulu oluyor. İnsanın —benim, senin, onun— (henüz) o l m a y a n bir şeyi ("hiç"i, "varolmayan"ı) istemesi, bunu gerçekleştirmek üzere amaç olarak koyması ve bu varolmayan (bu amaç veya tasarı) tarafından eyleme belirlenmesi, özgürlüğünü ifade ediyor.

Kişi için b u özgürlük, "olgusal bir zorunluluk"tur; yani: raslantısal olan bu belirlenmemişliğine kişi katlanmak zorundadır: olanaklara doğru yönelmek ve kurduğu tasarıları gerçekleştirmek için eylemde bulunmak zorundadır. İki anlamda: a) insanın önce varolması, sonra da —seçip yaptıklarıyla— olduğu insan olması, özgür olması demektir. [Sartre'ın, "insanın varoluşu ne olduğundan önce gelir" —*existentia*'sı *essentia*'sından önce gelir— sözünün anlamı budur.] b) Ama bir insanın olduğu insan olması, sürekli bir "kendini meydana getirme", kendini oluşturmadır: kişi, belirli bir anda olduğunun ö t e s i n d e varolmaya mahkûmdur; yani içinde bulunduğu durumdan değil, gerçekleştirmek üzere seçtiği amaçlar tarafından eyleme belirlenerek varolmaya mahkûmdur, özgür olmaya mahkûmdur. Hep olduğu şeyin ötesinde varolmaya, projeler kurarak, kendine koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere, hep eylemde bulunmaya mahkûmdur. Başka türlü varolamaz kişi: "özgür olamamada özgür değiliz" sözü de bu anlama gelir. Özgürlük, insanın gönlünde varolmuş bir varolmayandır (bir hiçtir) ve bu varolmayan (gerçekleştirmek istediği şey), insanı,

kendi kendini oluşturmaya, kendi kendini meydana getirmeye zorlar. Böylece kişi, kendi kendini s e ç e r; o, seçtiği insan olur. Nasıl bir insan olacağını kişi, kendisi belirler; bu belirleme ise süreklidir. Özgür olmak, kişi olarak varolmakla aynı şeydir.[2]

Görüldüğü gibi, Sartre'ta özgürlük, insanın —insan türünün— bir yapı özelliğidir. İnsanın varoluşunun belirlenmemiş olduğunun bilinci —ya da bilgisi— dir özgürlük. İnsanın özgür olduğunu bilen kişi özgür d ü r demektir bu.



Özgürlüğün, insanın bir yapısal özelliği olarak görülmesi ile insanın bir olanağı olarak görülmesi, etikte farklı sonuçlara götürür: a) İnsanların, kendi koydukları ya da benimsedikleri amaçlara göre eylemde bulundukları doğrudur; amaçlı hareket etme (eylemde bulunma) insan türünün bir özelliğidir. Her insanda gördüğümüz bir özelliktir bu. Ne var ki, gerçeklikte, insanların eylemde bulunurken amaçlarına baktığımızda, bu amaçlar arasında d e ğ e r farkının olduğunu görüyoruz. Sözgelişi, kimi insan, bir hakkı korumak i ç i n bir eylemi gerçekleştiriyor; kimi insansa bir çıkarını korumak için bir eylemi gerçekleştiriyor. Bu da insanlararası ilişkiler için farklı sonuçlar yaratıyor. İnsanlararası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlar, insanların amaçlı eylemde bulunmalarından değil, amaçlarındaki değer farkından kaynaklanıyor. b) Oysa, özgürlüğün bir olanak olarak görülmesi, bu amaçlarda, dolayısıyla kişilerin gerçekleştirdikleri eylemlerde değer farkı yapmaya ve bu farkı açıklamaya izin veriyor.



Bana sorarsanız: Özgürlüğün felsefe tarihindeki serüvenine ve yaşamda insanların yapıp ettiklerine bakarak, şunu söylerim:

"Özgürlük nedir?" sorusu tür olarak insana ilişkin sorulduğunda, ö z g ü r l ü k, tür olarak insanın bir özelliği olarak; ama tür olarak insan için bir o l a n a k olarak —yaşamda ancak b a z ı kişilerin gerçekleştirdiği bir olanak olarak— karşımıza çıkar.

İnsana özgü olan bu olanak, çeşitli etkinliklerinde, özellikle de insanlararası ilişkilerde —eylemde— k i ş i l e r i ç i n beliren bir olanaktır. Bu, insanın, diğer canlıları belirleyen bio-psişik oluşlara e k olarak, kendi türünün bazı ürünleri tarafından belirlenebilmesi; ayrıca d e ğ e r b i l g i s i tarafından ve d e ğ e r k o r u m a y a y ö n e l i k i l k e l e r tarafından belirlenebilmesidir. Yaşamda b a z ı kişilerin gerçekleştirdiği bu olanak, insanın onu diğer varlıklardan (diğer canlılardan) ayıran ana özelliklerinden birini oluşturur.

Böylece özgürlük, ilk önce, insanın bir d e ğ e r i olarak, yani diğer eylem olanakları arasında d e ğ e r l i e y l e m d e b u l u n m a olanağı olarak görünür.



İnsanın özgür olabilmesi —bu olanak— kişiler tarafından, yaşarken gerçekleştirildiğinde, özgürlük bir k i ş i ö z e l l i ğ i olarak karşımıza çıkar. Bu, ikinci anlamda özgürlük: etik özgürlüktür.

Etik özgürlük bir kişi özelliğidir: bazı kişilerin bir özelliği: d e ğ e r b i l g i s i n e s a h i p ve b u b i l g i y i h e s a b a k a t a r a k yaşayan kişilerin özelliği. Başka bir deyişle, ikinci olarak özgürlük, b i r k i ş i d e ğ e r i ya da e t i k b i r d e ğ e r dir.

Nasıl bir kişi özelliğidir bu? Ya da özgür kişi kimdir? Özgür kişi yaşarken, insanlarla ilişkilerinde, yapabildiği kadar çok, doğru değerlendirmelere dayanarak ve değer bilgisini de (bu felsefî bilgiyi de) hesaba katarak eylemde bulunan kişidir. Yaşarken (olayları, ilişkide olduğu insanların eylemlerini, durumları v.b.) doğru değerlendirebilen ve yaptığı böyle değerlendirmelere dayanarak, içinde bulunduğu somut —bir defalık— koşullarda gerekeni yapan (: eylemleriyle, o b e l i r l i s o m u t k o ş u l l a r d a değer koruyan, ya da en az değer harcanmasını sağlayan) kişinin özelliğidir, etik özgürlük.

Etik özgürlüğün ne olduğunu, somut olarak, ancak böyle bir özgür kişiye rastlamışsak ve bizde bu özelliğini görecek göz varsa, görebiliriz. [Eğitimci olarak ana sorumluluklarımızdan biridir bu. Biz, öğretmen olarak, her yapıp ettiğimizde değer korumaya çalışmıyorsak —yani özgür değilsek—, bazı öğrencilerimizin özgür kişiler olarak yetişmelerini bekleyebilir miyiz?] Etik özgürlüğün ne olduğunu, bir de, bize böyle bir kişi gösteren-anlatan edebiyat eserlerinde görebiliriz. [Eğitimde böyle eserler okutmanın, bilinçli bir şekilde okutmanın önemi de bundan ileri geliyor.]

Ben de sizlere bir edebiyat eserinden —hepinizin okuyabileceği bir edebiyat eserinden— böyle bir kişiyi, özgür kişi örneği olarak, burada vermek istiyorum: Albert Camus'nün *Veba* adlı romanındaki Dr. Rieux'yü.

Romanı özetleyeyim:

Oran Kentinde, 1940'ların bir Nisan sabahında Dr. Rieux evinden çıkarken, merdivenlerde ölü bir fare ile karşılaşır. O güne kadar, oturduğu apartmanda hiç fare görmemiştir. Sokağa çıktıktan sonra geri döner, kapıcıya haber verir.- Aynı günün akşamı apartmana girerken, karanlık koridorun dibinden bir fare, sendeleye sendeleye ona doğru ilerler, kendi etrafında döner, bir çığlık atar ve dudakları arasından sızan kanla can verir.- Ertesi sabah evden çıkarken, kapıcı ona, koridorda üç ölü fare bulduğunu, iki gündür ona bu oyunu oynıyanları da ergeç bulacağını söyler. Dr. Rieux'nün o gün, kentin dış mahallelerindeki hastalarına giderken, yol kenarlarında, çöpler arasında, şöyle bir saydığı fare ölüsü bir duzineyi bulur. Karşılaştığı herkes de ona farelerden söz eder. Dr. Rieux'nün telefon ettiği Farelerle Savaş Servisi Müdürü, açık havaya çıkıp ölen, sayısı kabarık farelerden söz edildiğini duyduğunu, deniz kenarında olan Serviste elli kadar fare ölüsünün bulunduğunu; ama durumun ciddî olup olmadığı konusunda daha karar veremediğini söyler. Dr. Rieux kendisinin de bu konuda daha karar veremeyeceğini, ancak Farelerle Savaş Servisinin olanlara karşı bir şeyler yapması gerektiği düşüncesinde olduğunu söyler.

On gün sonra, Oran'ın haber ajansı, bir günde 6.231 fare ölüsünün toplanıp yakıldığını bildirir. "Kentin her gün gözleri önünde duran manzaraya açık bir anlam veren bu sayı, şaşkınlığı artırır. O güne dek, yalnızca beklenmedik, biraz tiksindirici bir olaydan yakınılıyordu. Şimdi ise, boyutları henüz bilinmeyen, kaynağı da henüz ortaya çıkarılmamış bu garip olayda, tehdit edici bir şey olduğu seziliyordu." Onüçüncü günün sabahı, aynı ajans, günde 8.000 fare ölüsünün toplandığını, ondördüncü gün ise olayın apansız kesildiğini bildirir. Oran Kenti rahat bir soluk alır.

Kentin rahat bir soluk aldığı gün, öğle üzeri, Dr. Rieux evinin önünde arabasından inerken, bütün kentin saygı gösterdiği rahip Paneloux'nun kolunda zor yürüyen, boğazındaki bezeler şişmiş kapıcıyla karşılaşır. Akşam üzeri onu görmeye gittiğinde, kapıcıyı, bir eli boğazında bir eli karnında, pembe bir şeyler kusarken bulur. Ateşi otuzdokuzbuçuk derece olan kapıcının, boğazındaki bezelerden başka, elleri-bacakları şişmiş; iki siyah leke de göğsüne doğru yayılıyordu. Yukarı çıktığında, Tabipler Odası Başkanına telefon edip, olağanüstü bir şey görüp görmediğini sorar. Görmemiştir. Ama Dr. Rieux'nün "lokal iltihaplı ateş de mi?" sorusunu, "ha, tabiî, hatta bezelerin çok iltihaplı olduğu iki durum" diye yanıtlar. Geceyi sayıklıyarak geçiren kapıcı, ertesi gün hastaneye götürülürken ölür.

Farelerin ortadan kalkmasıyla rahat bir soluk alan Oran'da, kapıcının ölümünü başka ölümler de izler. Rieux'nün toplıyabildiği bilgilere göre, yirmi kişi ölmüştü bu arada. Tabipler Odası Başkanından hastaların karantinaya alınmalarını sağlamasını isteyen Rieux'ya, o, böyle bir şeyin elinde olmadığını, ancak Valiyle konuşabileceğini söyler ve hastalığın bulaşıcı olduğunu kimin söylediğini sorar. Rieux'nün ise, her gördüğü hastayla anlayışı —kaygısı da— artıyordu. Her doktorun bildiği birkaç ölü sayısını toplamak, harekete geçmek için yeterliydi; toplam, bu garip kötülük konusunda kafa yoranlara, ortada gerçek bir salgının olduğunu apaçık gösteriyordu.

Tam bu sırada Rieux'nün yaşlı meslektaşı Castel çıkagelir. Hastalığın ne olduğuna karar vermek için tahlillerin sonucunu beklediğini söyleyen Rieux'ya Dr. Castel şöyle der: "Ben hastalığın ne olduğunu biliyorum. Tahlillere ihtiyacım yok. Meslek yaşamımın bir bölümünü Çin'de geçirdim, Paris'te bundan yirmi yıl önce bazı vak'alar gördüm... Ancak onlara, tam zamanında adını takmaya cesaret edememişlerdi. Kamu oyu kutsaldır; telâşa gerek yok, özellikle telâşa. Sonra bir meslektaşın dediği gibi, 'olanaksızdır, Batı'da ortadan kalktığını herkes bilir'. Evet, herkes biliyordu, ölülerin dışında. Hadi Rieux, ne olduğunu benim kadar siz de biliyorsunuz". Bunun üzerine Rieux, "evet Castel, inanılacak gibi değil, ama veba gibi görünüyor" der.

Veba sözcüğü ilk defa ağızdan çıkmıştı. Dr. Rieux diğer Oranlılar gibi hazırlıksız yakalanmıştı. Hastalığa adını takmada duraksaması bundan ileri geliyordu. Hastalığın veba olduğunu itiraf etmişti, ama tehlike hâlâ gerçekdışıydı onun için. Pencerenin önünde duran Dr. Rieux, vebayla ilgili bildiklerini ve tarihte okuduğu veba salgınlarını düşünmeye başlar. Kafasında tarihteki veba salgınlarıyla ilgili bildikleri, veba hastalığıyla ilgili bildiklerine karışıyor; Milano'da, Atina'da, Marsilya'da, İstanbul'da, Londra'daki salgınlardan okuduğu sahnelerin arasına bir tümce, "... nabız kopuk kopuk atar ve en ufak kıpırdamanın arkasından ölüm gelir..." tümcesi giriyordu. "Evet, aslında insanlar bir ipliğe asılı duruyordu ve dörtte üçü —tam sayısı buydu—, kendilerini yokedecek bu algılanamaz olan hareketi yapacak kadar sabırsızdırlar". Pencerenin önünde düşünüyordu. Dışarıda, taze bahar kokuları arasında, Oran halkı günlük yaşamını sürdürüyor, dışarda her an veba bir-iki kişiyi yere seriyordu.

Ama veba durdurulabilirdi: y a p ı l a c a k ş e y onu görüp veba olduğunu kabul etmek, gölgeleri kovmak, uygun önlemleri almaktı. Veba dursa —ve durması beklenebilirdi—, herşey hallolurdu. Ama durmasa bile, ne olduğu bilinecek ve o anda çare bulunmasa bile, ilerde onu yenmenin yolu bulunacaktı. Önemli olan kişinin işini iyi yapmasıydı; önemli olan, şu anda —her an o anda—

gerekeni yapmaktı. Ve Dr. Rieux y a p a b i l e c e ğ i n i —işini— yapar: hastadan hastaya koşar ve bunu yaparken resmî makamları hastalığın veba olduğuna inandırır, önlemler almalarını sağlar, yani kapıları kapanmış Oran'da vebaya savaş açar. Çevresindekiler de katılır bu savaşa.

Veba Oran'da yenilir sonunda. Ama Dr. Rieux bilir ki, bu yenilişi yalnızca bir süre içindir. Bilir ki, "vebanın mikrobu ne ölür, ne de yok olur; yıllarca mobilyalarda, yünde uyuyup kalabilir; odalarda, mahzenlerde, sandıklarda, mendillerde, eski kitaplarda sabırla bekliyebilir ve bir gün gelir ki, insanların felâketi ve birşeyler öğrenmeleri için, Veba, farelerini yine uyandırır, mutlu bir kentte ölmeye gönderir".

İşte Dr. Rieux'nün doktor olarak işi, bir salgına uğramış Oran Kentinde hastaları tedavi etmek, ölmemelerini —yaşamalarını— sağlamaktır. Bunu yapabilmesi için, önce salgının ne olduğunu bulmaşı —doğru bir teşhis yapması— ve ortaya çıkan durumu doğru değerlendirmesi gerek. Yaptığı doğru değerlendirmeden sonra, böyle bir salgında işini yapabilmesi —gerekeni yapabilmesi— için, iki yönde çaba gösterir: bir yandan, durmadan dinlenmeden hastalara koşar, diğer yandan ise vebayla tek başına savaşamayacağını —başa çıkamayacağını— bildiği için, resmî makamların, salgın veba olduğunun bilincine varmalarını ve bu durumda alınacak önlemleri almalarını sağlamaya çalışır. İşine her ikisi de girmektedir ve içinde bulunduğu koşullarda işini yapar Dr. Rieux.

Başka türlü de davrana b i l i r d i Dr. Rieux o aynı koşullarda. Romandaki diğer kişilerin tutumlarıyla karşılaştırıldığında, Dr. Rieux'nün özgür k i ş i liği daha açık belirir. Söz gelişi, Oran'da tek doktor o değildir. Ama o koşullarda davrandığı gibi davranması, onun özelliğini oluşturur: etik özelliğini, özgür bir kişi olmasını.



Özgür kişi nasıl olunur? Özgür bir kişi nasıl yetişir? Bu, eğitim için, eğitimciler için çok önemli bir sorudur.

Hazır reçetesi yok bunun. Ancak, bazı özgür kişilerin —yani doğru değerlendirme yapabilen ve değer bilgisini hesaba katarak yaşayan bazı kişilerin— yetişmesini istiyorsak, önce etik özgürlüğün ne olduğunu bilmek ve bunu eğitim programlarımızın ana amaçlarından biri olarak koymak, sonra da, içinde bulunduğumuz koşullarda eğitim programlarımızın içeriğini ve eğitim metotlarımızı bu amaca göre de belirlemek uygun olur.

Benim bugün size anlattıklarım, ancak ilk nokta ile —özgürlüğün ne olduğuyla— ilgilidir. Çünkü, bu konuda kafamız bir açıklığa kavuşmadıkça, eğitim programlarımızla ilgili olarak ne yapmak gerektiğini de düşünemeyiz, programlarımızı geliştiremeyiz.

Ancak, burada, özgür kişi eğitimiyle ilgili, bana çok önemli görünen bir noktayı dile getirmek istiyorum: özgür kişilerin yetişmesini sağlayan, en başta, başka özgür kişilerdir. En başta, eğitimci olan bizler etik olarak özgür kişi değilsek, eğittiğimiz insanlara nasıl gösterebiliriz özgürlüğü? "Hocanın dediğini yap, yaptığını yapma" mı diyeceğiz öğrencilerimize? Başkaları söylese bile, hoca olarak biz ne yüzle diyebiliriz bunu?

Bu bakımdan (etik olarak) özgür olma çabası, öğretmen olacak kişinin en başta kendi kendisiyle ilgili göstereceği bir çaba olarak görünüyor; çok genç yaşta başlaması gereken ve yaşam boyu sürmesi söz konusu olan bir çabadır bu.



Ne var ki, kişilerin etik olarak özgür kişiler olmasına yardımcı olan, eğitim olmakla birlikte, kişilerin özgür k a l m a s ı n a yardımcı olan çok önemli bir etken, üçüncü türden özgürlüktür: 'toplumsal' dediğim özgürlük. Başka bir deyişle, b u özgürlük, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde —kurulmasında, değiştirilmesinde ve yürütülmesinde— geçerli kılınan ilkelerin ö z e l l i ğ i dir. Bu ilkeler, moralden (: bir yerde geçerli olan değer yargıları sisteminden) başlamak üzere, bir ülkenin eğitim işlerinin plânlanmasında, yasaların yapılmasında, adalet işlerinin yürütül-

mesinde ve genel olarak yönetimde geçerli k ı l ı n m ı ş ilkelerdir. İşte bu ilkeler, kişilerde insanın değerinin —insanı insan yapan olanakların, ya da, isterseniz, temel hakların— gerçeklikte korunabilmesini sağlıyan ilkeler olabilir, olmıyabilir ya da karmakarışık olabilir.

Çünkü geçerli kılınan ilkelerin nasıl ilkeler olduğu, yani bir ülkedeki toplumsal özgürlüğün durumu, o ülkede her çeşit yönetim işleriyle —kamu yönetimi ve siyasal yönetim işleriyle— uğraşanların (çoğunluğunun) etik özgürlüğüyle ilgilidir. Özgürlüğün serüveninden öğrenilebilecek bir şey de, işte, toplumsal özgürlük ile etik özgürlük arasındaki bu k o p a r ı l m a z ilgi: toplumsal özgürlüğün sürekli gerçekleşebilmesini, ancak etik olarak özgür kişilerin sağlıyabileceğidir. Etik özgürlüğün en önemli özgürlük türü olması da bundan ileri gelir.

Çünkü genel anlamda toplumsal özgürlük bir i d e dir, bir fikirdir: bir gereklilik düşüncesidir: toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini —insanı insan yapan olanakları— koruyacak şekilde düzenlenmesi gerektiği; toplumsal ilişkilerin, kişilerin değer bilgisi tarafından belirlene b i l m e s i n i sağlıyacak biçimde düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir. Çünkü bu düzenlemeleri yapanlar, kişilerdir; kişiler de bunu değer bilgisiyle de yapabilirler, başka motiflerle de yapabilirler.

Böylece toplumsal özgürlük sorunu, bir ülkede, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde (: kurulmasında, değiştirilmesinde , yürütülmesinde), değer bilgisinin hesaba katılıp katılmamasıyla ilgili görünüyor. Değişen tarihsel koşullarda s ü r e k l i, hep yenilenmesi söz konusu olan bir çaba gerektiriyor bu düzenleme; hiç bitmez. Bunu, özgürlüğün pratik serüveninden öğrenebiliriz. Çünkü bir ülkede (toplumsal) özgürlüğün olması, en başta, sürekli yapılan (her gün yapılan çok önemli-az önemli) toplumsal ilişki düzenlemelerini, sürekli olarak, değer korumaya yönelik ilkelerin belirlemesi demektir; hergün yapılan düzenlemelerde —çıkarılan yasalarda, yönetmeliklerde ve bunların yürütülmesinde; kurulan kurumlarda— amacın, kişilerde bile bile ve bilerek, insanın değerini (ister-

seniz, insanın onurunu) korumak olması demektir. [Felsefenin ana işlevlerinden biri de bu noktayla ilgilidir.]



Şimdi, bir fikir (bir ide) ve bir değer olduğunu söylediğim toplumsal özgürlüğün, k a v r a m s a l i ç e r i ğ i ne olabilir? Özgürlüğün diğer çeşitleriyle, yanlış olarak kavramsal bakımdan karıştırılan toplumsal özgürlük nedir?

Toplumsal özgürlüğün kavramsal içeriğini, çeşitli "özgürlük-l e r" oluşturur. Bu "özgürlüğü" iki ana türe ayırabiliriz ve ona iki ana açıdan bakabiliriz: k i ş i açısından ve d e v l e t açısından.

Kişi açısından —yani kişiyi merkeze alarak— bakıldığında, toplumsal özgürlük, m o r a l (ahlâksal) özgürlük ve çeşitli h u k u k-s a l özgürlükler olarak karşımıza çıkar.

'Moral'den ('ahlâk'tan), belirli bir grupta belirli bir zamanda geçerli olan değer yargıları sistemini —"iyidir", "kötüdür" dediklerini— anlarsak; 'moral özgürlük': bir kişinin, mensup olduğu grubun değer yargılarına aykırı bir şekilde davrandığı, tavır takındığı, değerlendirdiği zaman, yaşamını etkileyecek derecede tepki görmemesi anlamına gelir. Bu aykırı davranması, mevcut koşullarda değer koruma kaygısından da olabilir, başka bir motiften de kaynaklanabilir.

'Hukuksal' diye adlandırdığım toplumsal özgürlük, çeşitli —temel ve kamusal— özgürlükler olarak ortaya çıkar.

Ne anlama geliyor bu özgürlükler? Kullanıldıkları bağlamlara bakılırsa, *ilk bakışta,* bu özgürlüklerin dile getirdikleri konuda —kavramsal olarak hiç de açık olmıyan bir konuda— bir engellenmemeyi, kısıtlanmamayı dile getirdikleri düşünülür genellikle. Söz gelişi: 'düşünce-kanaat-ifade özgürlüğü' denen özgürlüğe baktığımızda, genellikle, kişinin "istediği" düşünceye veya kanaate sahip olması ve bunu dile getirmekte engellenmemesi anlaşılır. Bu engellenmemenin de, bir hak olduğu s a n ı l ı r. Pek uygun bir anlama şekli gibi görünmüyor bu, bana. Nedeni de şu:

Soruna dikkatle bakıldığında —antropolojik bilgiler hesaba katılarak bakıldığında—, bu özgürlüklerin birer hak o l m a d ı ğ ı; her birinin bir temel kişi hakkının k a r ş ı l ı ğ ı olduğu görülür. Her temel hak, bir kişi hakkıdır; böyle bir hak bir ülkede yasal güvence altına alındığında, bir özgürlük o l u r. Böylece, b u özgürlükler, karşılığı oldukları temel kişi haklarının, belirli bir ülkede, fiilî olarak, yasal güvence altına alınmış olmalarını ifade ederler. Başka bir deyişle: temel hakların taşıyıcıları kişilerdir; temel özgürlüklerin taşıyıcıları ise kişiler d e ğ i l, ülkelerdir.

Bu söylediklerimi biraz açmaya çalışayım: kişi hakları iki ana hak kategorisinden oluşur: kişinin temel haklarından (yani, her kişinin sırf insan olduğu için sahip olduğu haklardan) ve yurttaşlık haklarından (yani, kişinin bir devletin yurttaşı olmasından dolayı, belirli bir devlet tarafından kişiye t a n ı n a n ekonomik, sosyal, siyasal haklardan) oluşur. Özgürlüklerin k a r ş ı l a d ı ğ ı haklar, yalnızca temel kişi haklarıdır, yani ilk hak kategorisi.

Bu temel haklardan *bir kısmı,* kişinin insan olarak olanaklarını gerçekleştirmesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Kişilere ilişkin bazı istemlerdir bu haklar: kişilerin, sırf insana özgü bazı etkinlikleri gerçekleştirirken, engellenmemeleri —yalnızca b u n d a engellenmemeleri— isteminde bulunurlar: yani herhangi bir şeyi yaparken d e ğ i l, ancak böyle bir etkinliği gerçekleştirirken (yaratırken, bilgi ortaya koyarken v.b.) engellenmemeleri isteminde bulunurlar. İnsanların, böyle olanakları gerçekleştirebilmeleri için görmeleri gereken muameleye ilişkin düşünceler, fikirlerdir bunlar. B u gereklilik düşüncelerini, tarih içinde, çeşitli tarihsel koşullarda, düşünürler-filozoflar ortaya koyarlar. Bu istemler, kişilere verilmesi-tanınması söz konusu o l m a y a n, ancak kişilerin kişilerde s a y g ı g ö s t e r m e l e r i (ya da çiğnemeleri) söz konusu olan hakları dile getirirler. Ya da: bir kişiye, insanın bir olanağını gerçekleştirirken, "hiç kimse" tarafından dokunulmaması isteminde bulunurlar. İşte, böyle istemler hukuksal geçerliği olan bir belgeye konduğunda ya da bir yasa haline getirildiğinde, ö z g ü r l ü k l e r *o l u r l a r,* "temel özgürlükler" denilen özgürlükler olur-

lar. Yasal güvence altına alınmaları —yasalaştırılmaları— "herkesten" bunlara saygı göstermesinin talep edilebilmesini sağlar.

Böylece bu tür temel haklar —ve ancak bunlar— söz konusu olduğunda, bir özgürlük ile bir hak k a v r a m s a l olarak aynı şeydir; şu farkla ki, böyle bir isteme 'hak' dediğimiz zaman, kişinin, yasal güvence altına a l ı n m a m ı ş o l s a b i l e sahip olduğu bir şeyi —görmesi gereken bir muameleyi— dile getiriyoruz. Oysa aynı kavramsal içeriğe 'özgürlük' dediğimiz zaman, kişinin görmesi gereken bu muamelenin, bir ülkede yasal güvence altına alınmış olduğunu vurgu.amış oluyoruz; başka bir deyişle, o ülkede, kişilerin kişilere söz konusu hakka saygı göstermeleri isteminin, yasal güvence altında bulunduğunu dile getirmiş oluyoruz. Çünkü kişilerin bu haklarına saygı gösterecek —talep edildiği şekilde muamele edecek— olan, yine kişilerdir; siz, ben, herkes; günlük yaşamda olduğu kadar, bir kamu görevi ya da toplumsal bir görev yürüttüğümüz zaman siz, ben, herkes... Saygı göstermediğimiz takdirde ise, ceza göreceğimiz farzediliyor. Böylece "özgürlükler", yasal istemlere dönüştürülmüş e t i k i s t e m l e r oluyor. Kişiler yaşarken, toplumsal rollerini —görevlerini— yerine getirirken, ilişkide oldukları kişilere bu istemlerin dile getirdiği şekilde muamele ettikleri yerde —o ülkede— bu özgürlükler v a r d ı r demektir.

Örnek olarak, "düşünce özgürlüğü" adıyla çeşitli belgelerde karşımıza çıkan özgürlüğü vereyim: bu özgürlük, bir anayasada yer aldığı zaman, teorik olarak h e r kişinin (gerçeklikte ise, bunu yapabilenlerin) y e n i bir bilgi ya da fikir getirme hakkına s a y g ı g ö s t e r i l e c e ğ i güvencesini ifade eder. Yani şu güvenceyi ifade ediyor: eğer bir kişi yeni bir bilgi —: doğrulanabilir, yanlışlanabilir olan yeni bir bilgi—, ya da yeni bir fikir —: bilgiyle temellendirebilir-çürütülebilir olan bir fikir— ortaya koyarsa; h i ç k i m s e (ve onunla ilgili olarak hukuken karar verebilecek durumda olanlar başta olmak üzere), onun diğer haklarına bir zarar vermiyecektir.

★

Buraya kadar sözünü ettiğim haklar ile özgürlükler arasındaki bu ilgi, temel hakların ilk kısmıyla ilgiliydi.

Temel kişi haklarının *ikinci kısmı,* kişilerin insan olarak olanaklarını geliştirebilmelerinin önkoşullarıyla ilgili istemlerdir: sağlık hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı gibi. Bu haklar da, her kişinin sırf insan olduğu için sahip olduğu haklardır; ama ilk grup haklara göre özellikleri şudur: bu haklar ancak dolaylı olarak, yani bir ülkede kişilere devletçe t a n ı n a n sosyal, ekonomik, siyasal haklar aracılığıyla ve çeşitli kamu kurum ve kuruluşları aracılığıyla korunabilen haklardır. Başka bir deyişle, bu hakların korunması, devletin, bunlarla ilgili görevlerini yerine getirmesini gerektirir.

Şimdi, bu dolaylı korunan temel hakların özgürlüklere dönüşebilmeleri için yalnızca (yani, diğer haklar konusunda olduğu gibi) yasal güvence altına alınmaları yetmez; özgürlüklere dönüşmeleri, bu hakları dolaylı olarak koruyan, yurttaşlara tanınan ve ülkeden ülkeye farklı olabilen sosyal, ekonomik, siyasal haklarla ilgili b i r k o ş u l u n da yerine gelmesini gerektirmektedir.

Şöyle ki: kişi haklarının ikinci kategorisini oluşturan bu tanınan haklar (yani sosyal, ekonomik, siyasal haklar), her ülkede devlet tarafından kişilere —kendi yurttaşlarına— ç i z i l e n s ı n ı r l a r-dır: o ülkede yurttaşların, içinde serbestçe (istedikleri gibi) hareket edebilecekleri bazı alanların sınırlarını çizerler ve yurttaşlardan (ilgili yurttaşlardan) bu sınırların dışına çıkmamaları isteminde bulunurlar. Bu kişi hakları, bütün insanların eşit olduğu haklar d e ğ i l, bir ülkede bütün ilgili y u r t t a ş l a r ı n eşit olduğu haklardır. Asgarî ücret, emeklilik için gerekli çalışma yılları, bu tür tanınan haklardır; ülkeden ülkeye farklılık gösterirler.

Dolaylı korunan temel kişi haklarının korunma derecesi, kişilere tanınan bu hakların sınırlarının n a s ı l çizildiğine sıkı sıkıya bağlıdır. Kişi haklarının bu iki kategorisi arasındaki bu kaçınılmaz ilgi, devletin, s ü r e k l i o l a r a k, çıkardığı her yasayla, kurduğu her kurumla, bütün (ilgili) yurttaşların bu haklarının e ş i t ç e —aynı derecede— korunabilmesini sağlamaya çalışmasını gerektirir. Çünkü kişilerin, sırf insan olduklarından dolayı sahip oldukları

düşünülen bu haklar, kişilerin insan olarak olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin önkoşullarıdırlar; ama ancak dolaylı olarak —tanınan haklarla ve ilgili kurum ve kuruluşlar aracılığıyla— korunabilirler.

Şimdi, bu dolaylı korunan hakların, bir ülkede özgürlükler o l a b i l m e l e r i için, bütün ilgili yurttaşların bu haklarının, yalnızca a y n ı d e r e c e d e korunabilmesinin sağlanmış olması yeterli değildir; özgürlük olmaları b e l i r l i bir derecede korunabilmelerinin sağlanmış olmasını gerektirir: insan onuruna yakışır derecede korunma olanaklarının sağlanmış olmasını.

Buna bir örnek, eğitim hakkını vereyim: eğitim hakkının bir özgürlük haline gelebilmesi için, yalnızca bütün çocukların ilkokulda okuma olanağının sağlanmış olması yetmez; eğitim özgürlüğü, ortaöğretim, meslekî eğitim, yükseköğretim ve yaygın eğitim görme olanağının, bütün i l g i l i yurttaşlar için sağlanmış olmasını gerektirir; yani bir ülkede bütün yurttaşların, ahlâksal, ekonomik ve diğer nedenlerden dolayı, kendi yeteneklerini sistematik bir şekilde geliştirmekte engellenmemelerini gerektirir; çünkü bu geliştirme, onurlu bir yaşam süre b i l m e n i n önkşullarından biridir.



Böylece, özgürlüğün üçüncü türü olarak (antropolojik ve etik özgürlükten farklı bir kavram olarak) 'toplumsal özgürlük', bütün bu özgürlükleri kapsar ve temel kişi haklarını koruma isteminin bir ülkede yerine getirilmesini dile getirir. Bir ülkede çıkarılan yasalar, kurulan kurumlar ve kamu kuruluşları, o ülkenin koşullarında bütün yurttaşların temel haklarının eşit *ve* o n u r l u bir şekilde korunma olanağını sağlamakta ise —sürekli olarak sağlamakta ise—, orada toplumsal özgürlük vardır demektir.



Buraya kadar toplumsal özgürlük sorununa kişiyi merkeze alarak baktık. Aynı soruna devleti merkeze alarak baktığımızda, toplumsal özgürlük: bir devlette yapılan düzenlemelerle yurttaşlara sağlanan olanaklar bütünü olarak karşımıza çıkar: yani çeşitli

k a m u ö z g ü r l ü k l e r i olarak. Bir devlet, yani çeşitli iktidarlar, bu olanakları çeşitli devlet organları ve kamu kurum ve kuruluşlarıyla y a r a t ı r l a r.

Kişilerin dolaylı olarak korunan temel haklarını koruma amacıyla kurulan kurum ve kuruluşlar ve bu kuruluşların b u amaçlara uygun işleyişi, toplumsal özgürlüğün oluşturucularındandır. Kamu özgürlükleri, bir ülkede yurttaşların temel haklarının f i i l e n korunabilmesi için devletin y a r a t t ı ğ ı olanaklardır; bu olanaklar sayesinde de yurttaşlar, insan olarak olanaklarını geliştirme i m k â n ı n a kavuşurlar, dolayısıyla onurlu bir yaşam sürme i m k â n ı n a sahip olurlar. Bir devletin yapabileceği, ancak bu imkânı sağlamaktır; gerisi kişilere kalır. (Yani bu imkân olduğu halde birçok kişi onurlu bir yaşam sürmeyebilir; çünkü onurlu bir yaşam, toplumsal özgürlükten ö n c e, kişilerin etik özgürlüğüne bağlı görünüyor.)

İşte kamu özgürlükleri, bir ülkede, b e l i r l i t a r i h s e l k o ş u l l a r d a, yurttaşların dolaylı korunan temel haklarını korumanın çeşitli y o l l a r ı dır. Bu özgürlüklere örnek olarak, kamu kuruluşu olan kitle iletişim araçları verilebilir. Daha özel amaçlı kuruluşlar da verilebilir: söz gelişi, bizde Bağ-Kur. Bunlar ve bu gibi kurum ve kuruluşlar kişilerin —bir ülkenin yurttaşlarının— bir temel hakkının ya da bir haklar demetinin korunması için vardırlar. Ne yazık ki, bu amaç sık sık gözden kaçırılıyor.



Üç ayrı kavram olarak karşımıza çıkan özgürlük —yani: bir o l a n a k olarak, insanın yapısal bir olanağı olarak; g e r ç e k l i k olarak: kişilerin belli bir özelliği olarak; ve bir g e r e k l i l i k d ü ş ü n c e s i olarak, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin bir ide olarak karşımıza çıkan özgürlük—, her üç durumda da —hep— bir d e ğ e r olarak görünmektedir: tür olarak insanın bir değeri, bir kişi değeri ve toplumsal bir değer.

Günümüzde özgürlük, gerek teorik olarak gerekse yaşamda, serüveninin bir dönüm noktasında görünüyor.

Son 20-25 yılda Türkiye olarak da, insanlık olarak da yaşadığımız olaylar, çağımıza damgasını vuran olaylar —özgürlük adına yapılan, ama sözünü ettiğim özgürlük türlerinin hiçbiriyle ilgisi olmıyan amaçlar ve eylemlerin oluşturduğu olaylar—; eğer özgürlük özlemlerimizin yerinde sayan veya gitgide uzaklaşan özlemler olmasını istemiyorsak, ilk önce özgürlük kavramıyla felsefî bir hesaplaşmayı, sonra da kişiler olarak, ülkeler olarak ve çağ olarak hesaplaşmamızı zorunlu kılmaktadır.

Çünkü bir değer olarak görülen özgürlük, kafamızda açıklık kazanmadıkça, özgürlük özlemi, özgürlük adına tam tersine götüren amaçlara yöneltmekte, tam tersine götüren eylemlere ve "icraata" neden olmaktadır. Böyece de özgürlük özlemi sık sık karamsarlığa, umutsuzluğa, çaresizlik duygusuna yerini bırakmaktadır.

Özgürlük özlemlerimiz, kişiler olarak —herbirimiz kendi işini yaparken— kafamızda açıklık kazanmış değer bilgisine dayanarak amaçlar koymamızla ve bu değer bilgisini gözden kaçırmadan bu amaçları gerçekleştirme çabamızla ete-kemiğe bürünebilirler.

Çeşitli anlamlarıyla özgürlük sorunu, amaçlarımızın değeri sorunudur. Kişiler olarak da, ülke olarak da, insanlık olarak da kendimize koyduğumuz amaçları değer bakımından gözden geçirmek, şu anda en önemli ihtiyaçlarımızdan biri görünüyor.

NOTLAR

1. David Hume. *An Inquiry Concerning Human Understanding / İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*. Çev. O. Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, "Hürriyet ve Zorunluluk" bölümü.

2. Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant,* Quatrième Partie: Avoir, faire et être, Chapitre Premier: Etre et faire: La Liberté.

AHLÂK VE KAVRAMLARI

Son yıllarda ülkemizde de dünyada da 'ahlâk'tan daha sık söz edilir oldu.

Bizde "ahlâkın bozulması"ndan, "ahlâka aykırı yayınlardan", "yüce ahlâk"tan, "millî ahlâk"tan söz edilir. İlk ve ortaöğretimin programlarında önce "Ahlâk" dersi, sonra da "Din Kültürü ve Ahlâk" dersi konmuştur. Dünyada ise "yeni bir ahlâk ihtiyacı"ndan, "meslek ahlâkı"ndan, "kalkınmada ahlâksal sorunlar"dan, "lâik ahlâk"tan v.b. söz edilmektedir. Ahlâka ilişkin bazı felsefe görüşlerinde "açık ve kapalı ahlâk" (Bergson) ifadesiyle karşılaştığımız gibi; bazı üniversite Felsefe Bölümleri programında "Ahlâk Felsefesi" adlı bir dersle de karşılaşmaktayız. Geçenlerde İngiltere'de ilk sayısı yayımlanan "Ekonomi ve Ahlâk" adlı bir dergi geldi bana.

Acaba nedir "ahlâk"? Ben bugün burada a) 'ahlâk' terimiyle nelerin dile getirilmek *istendiğini* ortaya koymaya; dolayısıyla 'ahlâk'ı *kavramsal olarak* açıklığa kavuşturmaya ve b) 'ahlâk'ın kavramsal olarak açıklığa kavuşturulmasından eğitim ve öğretmenlik mesleği için çıkan sonuçlardan bir-ikisine işaret etmeğe çalışacağım.



Önce 'ahlâk' sözcüğünün, karşımıza çıktığı çeşitli bağlamlardaki anlamına bakalım:

"Ahlâk bozuldu" diyenler (bizde), bundan hırsızlığın artması, rüşvet alıp-vermenin artması gibi olguları kastettikleri gibi; büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atarak oturan, büyükleri önünde sigara içen gençlerin sayısının arttığını da kastetmektedirler.

'Ahlâka aykırı yayınlardan'dan söz edenlerin, genellikle, cinsel konularla ilgili yayınları; 'lâik ahlâk'tan söz edenlerin, dinsel inançlardan kaynaklanmıyan davranış kurallarını; 'millî ahlâk'tan söz edenlerin, bir millette, kişilerarası ilişkilerdeki geçerli —olan,

olduğu farzedilen, olması istenen— geleneksel-göreneksel davranışları ve bireysel özellikleri kastettikleri görülüyor. 'Kapalı ve açık ahlâk'tan söz ederken Bergson, bazı "toplum"larda geçerli olan, kişilerarası ilişkilerdeki davranışları belirleyen gelenek-görenek sistemlerinin, değişmeye kapalı olma özelliğini gösterdiğini; bazılarında ise değişmeye açık olma özelliğini gösterdiğini dile getirmek istiyor; yani iki *tip* ahlâktan söz ediyor.

'Meslek ahlâkı' bağlamındaki 'ahlâk'tan kastedilene gelince: burada 'ahlâk', belirli bir meslekte —özellikle doğrudan doğruya insanla ilgili bir meslekte: doktorlukta, hemşirelikte, öğretmenlikte —ama gazetecilikte ve ticarette de— uyulması gereken davranış kuralları anlamına geliyor (örneğin, doktorlukta hastanın sırlarını başkalarına söylememe gibi). Bu kurallara da, dünyanın neresinde olursa olsun (yani belirli bir çevreye bağlı olmaksızın) bu mesleği yapan herkesin uyması isteniyor.

Bütün bu bağlamlarda 'ahlâk'tan söz edilirken dile getirilmek istenen, hep, insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen —talep edilen— davranışlardır. Yapılması-yapılmaması gereken (izin verilen-verilmeyen; teşvik edilen-yasaklanan) davranışlardır; başka bir deyişle, belirli bir grupta ya da genel olarak iyi sayılan-kötü sayılan davranışlardır.

Böylece 'ahlâk': kişilerarası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıkıyor.

Bu genel değer yargıları ise, kişilerin belirli koşullarda başka insanlarla ilişkilerinde yaptıklarının —sizin, benim eylemlerimizin—; herbiri tek-eşsiz ve karmaşık bir bütün olan *eylemlerimizin değeri* konusunda yargıda bulunmak için kullanılıyor.

Şimdi, buraya kadar sözünü ettiğim anlamda *ahlâk olgusuna* biraz mesafe alarak baktığımızda I) a) çeşitli gruplarda geçerli olan değer yargılarının —ahlâkın— değişik olduğunu; aynı grupta da zaman içinde bu değer yargılarının değiştiğini görüyo-

ruz; hatta yasaklanan davranışların zaman içinde teşvik edilen davranışlar olabildiğini ve b) aynı tek eylemin —birimizin bir eyleminin— farklı ahlâklar açısından hem iyi hem de kötü olarak nitelendirildiğini görüyoruz. Ayrıca II) sözünü ettiğim davranış kuralları arasında (örneğin, bir meslek ahlâkını oluşturanlarda) ve değer yargıları arasında bazılarının (söz gelişi "yalan söylemek kötüdür", "sözünde durmak iyidir" yargılarında olduğu gibi) gruptan gruba değişiklik ve zaman içinde bir değişme göstermediğini görüyoruz. Sözünde durmak her zaman-her yerde iyi, sözünde durmamak ise her zaman-her yerde kötü sayılıyor.

Başka bir deyişle a h l â k denen olgu, yaşamda çeşitli ahlâklar olarak karşımıza çıkıyor; ama bu çeşitli ahlâklar, bir kısmı değişik ve değişken olan davranış kuralları ve değer yargıları, bir kısmı ise pek değişiklik göstermiyen davranış kuralları ve değer yargılarından oluşuyor. Kişilerden de her iki türden kurallara uymaları bekleniyor; her iki türden değer yargıları ise kişilerin eylemlerini değerlendirmek için ölçüt olarak kullanılıyor.



Şimdi, gelin, bu iki tür değer yargılarına ve davranış kurallarına biraz daha yakından bakalım.

Gruptan gruba değişiklik gösteren değer yargılarının —"büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atmak ayıptır", "hanımların kolsuz elbise giymesi kötüdür" gibi yargıların— göreceliğini, dolayısıyla kişi eylemlerini ve kişileri değerlendirmede ö l ç ü t o l a m ı y a c a ğ ı n ı görmenin bizler için —burada bulunanlar için— zor olmadığını sanıyorum. Özellikle farklı ahlâkların içiçe, yanyana bulunduğu çevrelerde —sözgelişi kültür değişimi geçirmekte olan ülkelerde—; ya da dünyanın çeşitli bölgelerinde dolaştıysak, bunun farkında olmamak —yani bu tür değer yargılarının değerlendirme ölçütü olarak, değer bilgisine (kişilerin ve eylemlerinin değerinin bilgisine) götürmediğinin farkında olmamak— olanaksız görünüyor.

Ama diğer türden değer yargıları —"yalan söylemek kötüdür", "sözünde durmak iyidir" gibi değişiklik ve değişkenlik göstermiyen

yargılar— söz konusu olduğunda, durum nasıldır acaba? Bunlar değerlendirme ölçütü olarak kullanılabilecek nitelikte yargılar mı?

Bu tür değer yargılarına, bu soru açısından baktığımızda nasıl bir sorunla karşılaştığımızı; dolayısıyla bunların da kişilerarası ilişkilerde değerlendirme ölçütleri olarak ne kadar işe yaradıklarını —hatta bazan nasıl değer harcamaya bile götürebileceklerini— göstermek istiyorum.

"Yalan söylemek kötüdür" genel değer yargısına bakalım. İnsanların çoğunun bol bol, bazılarının da pervasızca yalan söylemelerine karşılık, "yalan söylemenin kötü olduğu" yargısının —değer yargısı olarak— h e r y e r d e geçerli bir yargı olduğu söylenebilir.

Şimdi belirli bir kişinin bir "yalanına" bakalım. Bazılarınız Victor Hugo'nun *Sefiller*'ini okumuştur. Romanı özetlemiyeceğim burada; ancak romanda geçen bir olayı anlatacağım: Victor Hugo'nun bu romanının baş kahramanı Jean Valjean'ın, anlatacağım olay geçtiği zamana kadar yaşamı, bir "sefil"in yaşamı ya da sefil bir yaşamdır: yoksuldur, işsizdir, hırsızlık yapar; nedenleri bir yana, çeşitli suçlar işler. Böyle bir yaşamı olan Jean Valjean, hapisten yeni çıktığı bir sırada, soğuk bir gece, perişan bir durumda, geldiği kentin rahibinin kapısını çalar; yatacak yeri olmadığını söyler; rahipten o gece evinde kalmasına izin vermesini ister. Rahip soru sormadan onu evine alır... Ama sabaha doğru Jean Valjean, rahip daha uyanmadan önce, onun gümüş takımını çalar ve evden kaçar. Yolda bir polis yakalar onu. Ve Jean Valjean'la rahibe gidip, bu kişiyi onun gümüşleriyle yakaladığını söyleyince, rahip, "ona bu gümüşleri [vermediği halde, Jean Valjean onları çaldığı halde] ben verdim" der; yani rahip yalan söyler.

Rahibin bu yalanı, Jean Valjean'ın yaşamında, romanda, bir dönüm noktası oluşturacak; zamanla kendisi sefilleri koruyan bir insan —kentin belediye başkanı— olacak; ve dürüstlüğü bir sınama geçirdiğinde, herşeyi göze alarak geçmişteki yaşamına ilişkin doğruyu söyleyecek.

Bu olayda rahip yalan söylemiştir! Rahibin *b u* yalanı "kötü" müdür?

Bir örnek daha vereyim, "sözünde durmak iyidir" değer yargısına ilişkin: Jean Anouilh'un *Becket ya da Tanrının Onuru* adlı bir oyunu vardır. Belki bazılarınız okumuştur bu oyunu. İngiltere Kralı IV. Henry'nin mühürdarıdır Becket (daha sonra Canterbury Başpiskoposu olacak), Kralın gözünde hiçbir zayıf yanı olmıyan bir kişidir. Kralın insan olarak kendisinden daha güçlü gördüğü —bu açıdan kıskandığı— tek kişidir dünyada. Becket'i, kendi kendisinin gözünde zayıf düşürecek bir durumun ortaya çıkmasını, adeta kollar Kral.

Becket Saksonyalıdır; Kralla Saksonya'da —ülkenin fakir ve bakımsız bir bölgesinde— yaptıkları bir gezide, Kralın göz diktiği onbeş yaşındaki Saksonyalı bir kızı, Kraldan kurtarmak için, onu Kraldan ister. Kral bunu bir fırsat bilir: "benim neyim varsa senin, senin neyin varsa benim; sen benden ne istersen veririm, sen de bana" der. Bu konuda söz verirler orada birbirlerine. Kralın art niyetinin farkında değildir Becket. Çünkü Kral, arkadan, Becket'i kendi gözünde zayıf gösterecek bir şey yapmasını istemek niyetiyle söz verdiriyor ona.

Becket'in sevdiği ve onu seven bir insan vardır. Bir savaşta esir aldıkları bir prenses: Gwendoline. Bir süre sonra Kral, Becket'in verdiği sözü ona anımsatarak ondan Gwendoline'i ister. Becket sözünde durur. Kralın yanına varır varmaz intihar edecek olan Gwendoline'i Krala verir.

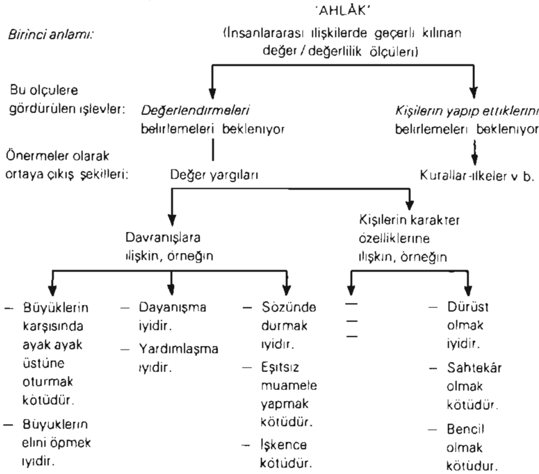
Becket sözünde durmuştur. Becket'in bu sözünde durması "iyi" midir?

Bu soruları burada soru olarak bırakacağım. Ancak şimdilik şu kadarını söyleyeyim: *Sefiller*'deki rahibin yaptığına ve Becket'in bu yaptığına ilişkin bu soruları sormam, burada sizlere bir güçlüğe —bir probleme— yalnızca işaret etmek içindi. Çünkü, kişi eylemlerine y a l n ı z c a genel değer yargıları açısından bakıldığı zaman, yani değer ölçüsü olarak "yalan söylemek kötüdür", "sözünde

durmak iyidir" yargıları kullanıldığı zaman, böyle bir güçlükle —bir problemle— yüzyüze geliriz. Bunlar, bir eylemin değerinin bilgisine ulaşma yolu *bilinmediği* zaman, yani bir eylemi değerlendirmenin başka bir olanağı bilinmediği zaman sorulabilecek sorulardır. Bir eylemi doğru değerlendirmenin ne olduğunu biliyorsak, böyle bir soruyu —yani "rahibin *bu* yalanı söylemesi kötü müdür?" ya da "Becket'in *bu* sözünde durması iyi midir?" sorusunu— sormak gereksiz olur.



Şimdi 'ahlâk'ın bu anlamıyla ilgili olarak buraya kadar söylediklerimi şemalaştırayım. Kanımca, ahlâk kavramına yalnızca buraya kadar sözünü ettiğim anlamda 'ahlâk' terimiyle ifade edilenleri kapsatmak daha uygun olur.



Şimdi bu anlamda 'ahlâk'ın içinde bu kapsananlara baktığımızda —Bilgi Felsefesi, Değer Felsefesi ve Etik[1] açısından baktığımızda— bu değer ölçülerinin kendi aralarında çok önemli farklar gösterdiğini görürüz.

Türü ve içeriği ne olursa olsun, hepsi, "mutlak", kayıtsız-şartsız geçerli olmak istemiyle karşımıza çıkan değer yargıları ile

davranış ilke ve kuralları arasında ilk olarak şu önemli farkı görüyoruz:

Çeşitli ahlâkları oluşturan bu değer ölçütlerinden d e ğ e r y a r g ı l a r ı, insanlararası ilişkilerde kişi eylemlerini ve kişileri d o ğ r u değerlendirebilmeyi —bu eylemlerin-kişilerin d e ğ e- r i n i n b i l g i s i n i edinebilmeyi— sağlıyamıyor; ancak bir tür e z b e r e değerlendirmelere (: değer biçmelere[2]) götürebiliyor. Kişiler hakkında ezbere izlenimler edinmeye, dolayısıyla değişik ve değişken olan izlenimlere götürüyor.

Bir örneğe bakalım, Becket'in yaptığına: görünüşe göre sözünde durmak, onurunu korumak, ama aslında hiçbir zayıf yanı olmadığını Krala göstermek i ç i n Gwendoline'i Krala vermesini, önce iki farklı değer yargısı açısından değerlendirelim, yani eyleme değer biçelim; sonra da Anouilh'un olduğunu söyliyebileceğimiz değerlendirmeye de dayanarak, "yapılması gereken"e ilişkin çıkan üç sonuca bakalım:

İlk değer yargısı "sözünde durmak iyidir" yargısı olsun: "sözünde durmak" iyi ise, sözünde durmak gerek; öyleyse Becket i y i yapmıştır, gerekeni y a p m ı ş t ı r. İkincisi de "at, silâh, avrat verilmez" kuralı olsun: verilmemesi gerektiğine göre, vermek kötüdür; öyleyse Becket k ö t ü yapmıştır, gerekeni y a p m a- m ı ş t ı r.

Bir de "Becket'in bu eyleminin değeri nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışırsak, denebilir ki, "Becket Gwendoline'i vermekle Kralın gözünde güçlü kişi imgesini korumuştur, ama Gwendoline'e mal muamelesi yapmıştır, sevgiyi harcamıştır, koruduğu bir değer de olmamıştır. Öyleyse, Becket sözünde durmakla gerekeni mi yapmıştır?

Bunlar, aynı eylemin ikisi aynı türden, ama birbirine ters düşen üç farklı değerlendirmesidir. İlk ikisi Becket'in eyleminin değeri —o koşullarda diğer yapabilecekleri bakımından özelliği— hakkında bilgi sağlamıyor. Sadece bu yaptığını değerlendirenlerin benimsemiş oldukları değer yargılarını öğreniyoruz bu değerlendirmelerden.

Başka bir deyişle değer yargıları ölçü kullanılarak yapılan değerlendirmelerde, yapıldığı iddia edilen şey ile aslında yapılan uymuyor birbirine; dolayısıyla değer ölçüsü olarak bir işe yaramadığı gibi, yaşamda birçok haksızlığa, çatışmaya da neden oluyor.

Buna karşılık, kişilerin eylemlerini (değerlendirmelerini değil, eylemlerini) değer ölçüleri olarak belirleyen ilkeler ve kuralların —çeşitlerine göre farklı sınırlar içinde ve bilgisel bakımdan özelliklerinin bilincinde olmamız koşuluyla— insanlararası ilişkilerde bizler —herbirimiz— eylemde bulunurken, b a z a n —: doğru değerlendirme yapma olanağından yoksun olduğumuz, ama yine de bir şey yapmak zorunda kaldığımız zaman— değer harcamayı önliyebildiğini (muhakkak, her durumda önlediğini değil, çok defa önliyeb i l d i ğ i n i) görüyoruz.

Çünkü: böyle ilkelere ve kurallara baktığımızda, bunların bir gerekliliği —yapmaya-yapmamaya ilişkin bir gereği— dile getirdiklerini; bu gereklere ilişkin düşüncelerin ise f a r k l ı kaynaklardan türetildiğini görüyoruz.

Gereklilik düşünceleri olarak "büyüklerin elini öpmek gerekir", "kapıdan önce hanımları geçirmek gerekir", "yardımlaşmak gerekir", "ırk ayırımı yapmamak gerekir", "işkence yapmamak gerekir" gibi davranış kurallarına veya ilkelerine bakarsak; ve dile getirdikleri "gerek"in nereden türetildiğini açığa çıkarmaya çalışırsak —yani bu istemlere ilişkin "neden... yapmak gerekir?" sorusunu yanıtlamaya girişirsek—; bunların dile getirdikleri "gerek"in belirli tarihsel koşullarda iki farklı kaynaktan —biri deney, diğeri de insanın değerinin bilgisi olmak üzere iki ayrı kaynaktan— ve farklı yollardan —farklı çeşitten akıl yürütmelerle —induksyon ve *reductio ad absurdum* ile— türetildiği görülüyor.

Kaynağı deney olan bu kurallardan bir kısmı, farklı çevrelerdeki doğal-toplumsal koşulların özelliğinden ve farklı kültürlerden kaynaklanan davranış kurallarıdır. Geçerli kılındıkları grupta p r a t i k b i r i ş l e v i olan, koşullara göreli kurallardır —insanlararası ilişki-

ler için düzen kurucu kurallar. Değer korumaya yöneliktirler; ama bazan değer harcayıcı da olabiliyor.

Bunlar, koşullar değiştiğinde, işlevlerini ya da anlamlarını yitiren kurallardır —yani dile getirdikleri "gerek" temelsiz kalır. Çeşitli gruplarda (kültürlerde) kuşaktan kuşağa aktarılan birçok geleneksel-göreneksel davranışlar böyledir. Ninemizin elini öperiz, onu görmeye gittiğimizde; öpmezsek, çoğumuzun ninesi yadırgar. Ama seksen yaşındaki bir Amerikalı ninenin elini öpersek, o da öpmemizi yadırgar. Neden öpüyoruz ninemizin elini? Yani saygımız neden b ö y l e bir davranışla gösteriliyor? Zamanla böyle kuralların nereden kaynaklandığı unutulduğu halde —yani böyle davranmanın temellendirilebilecek bir gereği olmadığı halde—, daha önce geçerli kılınmış oldukları grupta devam ettirilmeye çalışılır. Bunlar, değişmiş koşullarda değer harcanmasına neden olmadıkları sürece —kişi haklarına, insan onuruna zarar vermedikleri sürece— sürdürülmelerinde bir sakınca da görünmüyor. Ne var ki, zaman içinde, değişmiş toplumsal koşullardan yeni kurallar —yeni gerekler— doğal olarak türetiliyor; bu yeni kurallar da bazan eskisiyle çatışabiliyor. Ve yaşamda kişiler için sıkıntılar —gereksiz sıkıntılar— yaratabiliyor. Böyle sıkıntı yaratan kuralları ya da değer harcayan kuralları devam ettirmeye çalışanların, bu kuralların dile getirdikleri g e r e ğ i n kaynağının farkında olmadıkları anlaşılıyor.

Kaynağı deney olan kurallardan bir kısmının da, induksyon sonucu ortaya konduklarını görüyoruz: "Savurgan olmamak gerekir", "işine saatinde gitmek gerekir", "bir insan için iyi derken, bir marj bırakmak gerekir" gibi ya da ahlâksal olmıyan, ama bir davranış kuralı olan "kırmızı ışıkta geçmemek gerekir" gibi davranış kurallları, induktif çıkarımlardır. Bunlar, tek tek davranışların e t k i l e r i n i n değerlendirilmesinden yapılan çıkarımlardır: bu etkilerin, böyle davranmış kişiler için —ve başkaları için— ç o ğ u z a m a n sağladıkları yarar (sık sık sağlamış oldukları yarar) veya ç o ğ u z a m a n verdikleri (sık sık vermiş oldukları) zarar bakımından değerlendirilmesinden yapılan çıkarımlardır. Böyle kurallar

a s l ı n d a şunu bildiriyor bize a n c a k: eğer bir insan şöyle şöyle davranırsa, kendi yararını-çıkarını (ve başkasının yararını) koruması o l a s ı l ı ğ ı artar. Başka bir deyişle: belirli bir durumda bir insan doğru bir değerlendirme y a p a m ı y o r s a v e bu durumda yarar-çıkar olarak görüleni korumak i s t i y o r s a, şöyle şöyle davranmakla bu yararı koruması d a h a o l a s ıdır. Ama kişinin, doğru değerlendirmesini yapamadığı bir belirli durumda, bu kurala uygun hareket etmekle kendine ve başkasına zarar vermesi olasılığı kalkmıyor. Söz gelişi: yeşil ışıkta geçen bir sürücü de kaza yapabilir; işine zamanında yetişmek için bir insan, bir yaralının yanından geçip gidebilir, onun ölmesine neden olabilir.

Kaynakları insanın değerinin bilgisi olan gereklilik önermelerine gelince, ki bunlara daha çok ilke diyoruz: bunların bir kısmı, insanın değerinin bilgisinden doğrudan doğruya yapılan çıkarımlardır: "insanlara, insan olarak, eşit muamele yapmak gerekir", "sözünde durmak gerekir" gibi; bir kısmı da dolaylı olarak —bu değeri harcıyan tarihsel koşullar aracılığıyla: örneğin "ırk ayrımı yapmamak gerek", "işkence yapmamak gerek" diyoruz; ama "insanları hayvanlara atmamak gerekir" demiyoruz bugün (Eski Roma'da olan bitenleri anımsatırım).

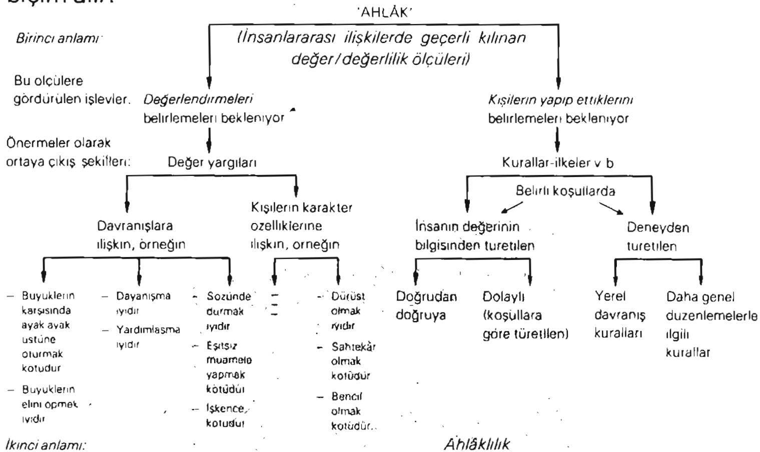
Bu tür çıkarımların, şematik olarak, şöyle yapıldığı söylenebilir: insanın değeri buysa (: insanın, tür olarak yapısal olanakları bunlarsa[3]); d e m e k k i, hiçbir insan (: insan türüne ait hiçbir varlık) bu değere zarar verecek (: bu olanakların gerçekleşe-b i l m e s i n i engelleyecek) bir şey yapmamalı: söz gelişi insanları kandırmamalı, insanlara işkence yapmamalı.

Böyle ilkelerin bize bildirdiği, şöyle bir şeydir: bir insan (siz-ben) başka insanlarla ilişkilerinde o ilkenin talep ettiği şekilde davranırsa, insanın yapısal olanaklarının gerçekleşebilmesini engellememe olasılığı artar. (Şüphesiz bu, kendisine öyle davranılan kişi, böyle bir insan olanağını muhakkak gerçekleştirir demek değildir; ama kimin hangi insan olanağını gerçekleştireceği, gerçekleştirmeden önce belli mi ki!) Başka bir deyişle, bu tür ilkeler şöyle diyor bize: belirli bir durumda bir insan, doğru bir değerlendirme y a a-m ı y o r s a v e elinden geldiği kadar insanın değerine zarar ver-

memek i s t i y o r s a; ilgili ilkenin dile getirdiği gibi davranırsa, bu değere zarar vermemesi daha olasıdır. (Ama, daha önce gördüğümüz gibi, bu ilkeler a d ı n a da zarar verilebilir. Becket'le olduğu gibi.)

Bu son ilkeler, Türkçede 'ahlâk' terimine yüklenen *ikinci* anlama da geliyor; "yüce ahlâk" bağlamındaki 'ahlâk'ın anlamına. Batı dillerinde buna *'moral'* değil, *'moralite'* deniyor çok defa. Belki de bu tür ilkelere 'ahlâk ilkeleri' değil de, ahlâklılık ilkeleri —ya da etik ilkeler— dememiz daha uygun olur. Ahlâk kavramı içinde ise, yukarıda özelliğini göstermeye çalıştığım deney kaynaklı kuralları ve yerden yere ve zaman içinde değişiklik gösteren değer yargılarını kapsatmak daha uygun görünüyor. Bunları birbirinden ayırmak, yaşamda daha açık düşünmemizi sağlayabilir gibi geliyor bana; yani: insanın değerinin bilgisinden doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak türetilen eylem ilkelerini —bir defa ortaya koyduktan sonra ilke olarak h e r z a m a n için geçerli olan, ama her tek durum için geçerli olabilecek bir istem getirmeyen ilkeleri— ahlâk kavramının dışında tutmak; kendiyle hesaplaşarak yaşamak isteyen insanların düşünmesine bir açıklık getirilebilir sanırım.

Bu son söylediklerimi ilk şemaya eklersem, şema şöyle bir biçim alır:





Buraya kadar söylediklerim, olgulara bakarak söylenmiş bilgilerdir. Şimdi de, felsefenin insanlararası ilişkileri ve sorunları konu edinen dalına *Etiğe*[4] bakarsak —tarihine ve bugününe bakarsak—; ahlâklılık ilkeleri adı altında karşımıza çıkan ilkelerin, iki tür ilkeler olduğunu görüyoruz. Yani ahlâklılık ilkelerinden söz edenler, ahlâklılık ilkeleri kavramı altında, yalnızca biraz önce sözünü ettiğim, insanın değerinin bilgisinden kaynaklanan e y l e m i l k e l e r i n i kapsatmıyor; i s t e m e y i belirlemeye yönelik ilkeleri de —ana amaçlarımızın belirlenmesine ilişkin istemleri dile getiren ilkeleri de— kapsıyor.

Bir çeşit üst *(meta)* ilkeler olan ve belirli bir insanla ilişkimizde belirli bir durumda k e n d i istediklerimizi değerlendirmek için bir ölçü getiren bu ilkeler, i ç e r i k s i z dirler: yani bize "şöyle ya da böyle davran" (örneğin "yalan söyleme") demezler; belirli bir durumda ve her durumda n e y i istememiz gerektiğini söylerler. Başka bir deyişle, bu ilkeler, insanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken, n e y i i s t i y e r e k —nasıl, ne tarzda— eylemde bulunmamız gerektiğini söylüyor; b u istediğimizin —bu ana amacımızın—, o belirli koşullarda n e y i y a p a r s a k gerçekleşebileceğini söylemiyor. Bu sonuncusunu her defasında bulmak bize (kişiye) kalıyor.

Bu ilkelere örnek vermek için, artık yaşama değil, felsefeye başvurmam gerekiyor.

Bu isteme ilkelerinin belli başlı bir örneğini —yani belirli bir durumda somut istediğimizi değerlendirebilme ölçüsü sağlıyan bu üst ilkenin bir örneğini— Kant'ta buluyoruz, 18. yüzyılda.

Kant, "kesin buyruk" ("kategorik imperatif") adını verdiği ve kayıtsız-şartsız buyurulabilecek tek buyruk olduğunu söylediği bu ilkeyi şöyle dile getiriyor: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını istiyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun"[5], yani "s e n i n istemeni o durumda belirleyen ilke bu nitelikte olsun" diyor Kant. Aynı kitabın daha sonraki sayfalarında ise bunu şöyle açıyor: "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç

olarak davranacak biçimde eylemde bulun'.[6] Bunlarla Kant, "insanlarla ilişkilerinde b u ş e k i l d e eylemde bulunmayı i s t e" diyor bize; belirli bir durumda bu ş e k i l d e eylemde bulunmak istediğimiz zaman, somut olarak n e y i yapmamız gerektiğini söylemiyor. Bu söylenemez de. Bunu bulmak bize kalıyor. Bu isteme ilkeleriyle Kant, bize, kendi somut istediklerimizi değerlendirebilmek üzere, kendimiz için kullanabileceğimiz bir ahlâklılık (ya da değerlilik) ölçüsü sağlıyor.

Bu ilkeler, bu şekilde dile getirildiklerinde, bir bilgiyi —doğru ya da yanlış olan bilgiyi— dile getirmiyor; bir düşünceyi dile getiriyor: insanın yapısal olanaklarının bilgisinden türetilmiş bir düşünceyi.



Ne var ki, insanın yapısal olanaklarının bilgisinden türetilen bu tür isteme ilkelerinin, yine insanın yapısal olanaklarının d e ğ e r i n i n bilgisinden türetilen eylem ilkelerinden çok önemli bir farkı —bilgisel bakımdan bir farkı— vardır:

Bir isteme ve eylemde bulunma t a r z ı n ı n b i l g i s i n i de, yani kişilerin insanlararası ilişkilerde bir e t i k o l a n a ğ ı n ı n da b i l g i s i n i bize sağlıyor bu ilkeler: dile getirildikleri ş e k i l d e (söz gelişi Kant'ın ilkesinin talep ettiği şekilde) i s t e n i r s e, kişilerde insanın değerini (onurunu) koruyacak şekilde de eylemde bulunulabilir, diyor bize.

Bu olanağı biliyorsak, bunu gerçekleştirmek (insanlarla ilişkilerimizde bu şekilde eylemde bulunmak) bize —kişilere— kalıyor.

Ama bu olanağın olması ve bazı kişilerce gerçekleştirilmesi, insanın diğer canlılardan farkını oluşturan ana özelliklerinden birini meydana getiriyor.

Bu, insanın, değerli eylemde bulunma olanağının bilgisidir.

Size bir örnek vereyim: Camus'nün *L'état de siège*'deki iki kişiyi —Diego ile Casado'nun Veba sırasında yaptıklarını:

Diego, Kadiz adlı bir kentte stajyer bir doktordur. Bu genç doktor, yalanı budalalık sayan, kişiyi onurun ayakta tuttuğuna

inanan, "mutlu olmanın, kentlerin ve köylerin barış içinde olmasını gerektirdiğini" düşünen bir kişi... - Diego, Kadiz Kenti Yargıcı Casado'nun —kendini kentin ahlâkının baş koruyucusu sayan Casado'nun— kızını, Victoria'yı, seviyor. Victoria'yı babasından ister; Casado da, nedense, Victoria'yı ona vermeyi kabul eder. İşte bu nişandan birkaç gün sonra, Kadiz Kentini Veba bastırır ve Kenti Validen —kendisine, ailesine ve yüksek yöneticilere dokunmamaya karşılık— teslim alır. Kadiz'in dışarıya götüren beş kapısı kapatılır. Hiçkimse artık Vebadan kaçamaz. Vebanın elinde, sıkı yönetim altında, kendi kaderiyle başbaşadır Kadiz. - Bu durumla yüzyüze gelen Diego, hastalara gece gündüz koşarken, Vebadan korktuğunun farkına varır, ne yapacağını bilmez. - Bu korkuyu yaşadığı sırada Vebaya yakalanan Diego, bir ara, Casado'nun evine sığınmayı dener. Herkes gibi Vebadan korkan Casado, Vebadan kaçmak için evine kapanmıştır, eve hiç kimsenin girmesine izin vermemektedir: Diego'yu kovmak ister; karısına, kızlarına yakışıksız sözler söyler; ama bu arada onun evine de "vebalı" işareti konur. - İşte bu panik içinde Diego, adım adım bir bilince ulaşır: attığı ilk adım, korkusunu "haykırmak"tır; ikinci adım, ona ihtiyacı olanlarla, Vebaya yakalanmış Kadizlilerle, aynı alın yazısını paylaştığını görmektir. Kaçmaya giriştiğinde de, Veba orada olduğu sürece hiç kimsenin kaçamıyacağını anlaması, ona bu bilince doğru bir adım daha attırır: yaşıyabilmek için tek çare, Vebaya karşı savaş açmaktır. Bu gerekliliğin bilinci, Diego'yu, kendi gücünün bilincine vardırır: Vebaya karşı savaşmak zorundadır; öyleyse, Vebaya karşı savaşabilir.

İşte Diego böyle bir olanağın bilincine varmıştır, kendi kendine, Kadiz'deki bu Veba sırasında. Ve bu olanağın bilinciyle o durumda yaptıkları, Kadiz'in sonunda Vebadan kurtulmasını sağlamıştır Camus'ye göre.

Yargıcın davranış şekliyle ise Kadiz kurtulamıyacağı gibi, yargıcın kendisi de —evine kapansa bile— kurtulamaz, diyor bize Camus.



İşte bu oyunda gördüğümüz türden —Diego'nun yaptığıyla bir örneği verilen— bu tür olanakların gerçekleştirilebilmesi bilgiye dayanıyor: birçok çeşitten bilgiye.

Bunu gerçekleştireb i l m e n i n nesnel k o ş u l l a r ı n ı n bilgisi, bizi aynı zamanda Türkçede 'Ahlâk'ın üçüncü anlamına da götürüyor: 'Etik' anlamına.

Etik, felsefenin bir dalıdır. İnsanlararası ilişkilerde eylemin ne olduğunu —bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğunu ve ne gibi belirleyicileri olduğunu— inceliyor. Başka bir deyişle *Etik,* felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceliyen bir dalıdır —bu konuda b i l g i ortaya koyan bir dalı.

Etiğin sağladığı bilgiler, insanca yaşıyabilmenin önşartı —tek başına yeterli olmıyan, ama onsuz olunamıyacak bir önşartı— olarak görünüyor.

İnsanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken ne yapıyoruz? Bu soruyu yanıtlayabilmek için eylem dediğimiz etkinliği çözümlememiz gerekiyor.

Eylem nedir? Nasıl oluşuyor? Herbiri karmaşık bir bütün olan her eylem ne gibi öğelerden oluşuyor? Ve her öğesinin oluşumunda ne gibi imkânlar vardır? Bu soruları bütün bir kitapla yanıtladım: *Etik*le. İsterseniz bakabilirsiniz ona.



Bu bilgilerden, kişi olarak yaşamımız için çıkabilecek sonuçları çıkarmayı sizlere bırakıyorum.

Bu konuda, eğitim için ve öğretmenlik için çıkabilecek sonuçlardan ikisine işaret etmeye çalışacağım yalnızca —bu öğretmenlik, ister kimya öğretmenliği, ister felsefe öğretmenliği, isterse de edebiyat ya da bioloji öğretmenliği olsun: yani eğitmenlik-öğretmenlik için.

Bu söylediklerimden eğitimle ilgili çıkan bir sonuç, günümüzde —ülkemizde de— oldukça yaygın bir eğitim anlayışıyla ya da bir eğitim tanımıyla hesaplaşmak gerektiğidir. Eğitim, bugün, çok

yerde "istenilen davranışları kazandırmak" şeklinde tanımlanıyor; şoförlük eğitimi, pilotluk eğitimi ile kişi eğitimi aynıymış gibi. Ancak kim saptıyor bu "istenilen davranışları"?

Genellikle kazandırılmak istenen "davranışlar", bir kuşağın "iyidir-kötüdür" dedikleri davranışlar oluyor. Ama birkaç ahlâkın içiçe bulunduğu toplumlarda, herkes, kendi ahlâkının iyilerini-kötülerini öğretmeğe kalkışıyor. Bu "iyi"ler ve "kötü"ler de —olgulara bakarsak— sık sık çatışan iyiler ve kötüler olduğundan, toplumsal yaşamdaki çatışmalar, eğitime de yansıyor.

Sanırım, şoför-pilot v.b. eğitimi değil de, genel anlamda eğitimden —insan eğitiminden— "istenilen davranışları kazandırma"yı değil, 'kişilerin insanlaşmasına yardımcı olmayı' (bir başkasının yardımcı olabileceği kadarıyla yardımcı olmayı) anlamak daha uygun görünüyor.

Bu ise, a) "insan olma"nın ne demek olduğunun kafamızda açıklık kazanmış olmasını ve b) insanlaşmanın genel ve özel yolu —değişken olan özel yolu— üzerinde kafa yormayı gerektiriyor.

İnsan olmanın bilgisi: insanın ne gibi yapısal olanaklara sahip olduğunun ve bu olanakların herbirinin değerinin —yani diğer benzer olanaklara göre yaşam için özelliğinin— bilgisidir; örneğin Diego ile Casado'nun gerçekleştirdikleri olanakların değerinin farkının bilgisi.

İşte eğitim a) böyle olanakların değerinin farkını gösterebilir ve b) belirli bir durumda değer koruyacak olanağın n a s ı l b u l u n a b i l e c e ğ ini gösterebilir: yani doğru değerlendirmenin —bir eylemi, bir durumu, bir olayı, bir ilkeyi, bir kuralı v.b. doğru değerlendirmenin— n a s ı l yapılabileceğini gösterebilir. Her durumda, önceden belirlenemeyecek olan yapılması gerekenin —eğer doğru ya da değerli eylemde bulunmak istiyorsak o belirli durumda yapılması gerekenin— n a s ı l bulunabileceğini gösterebilir. Bu kadarını yapabilir eğitim. Ondan ötesi kişinin kendisine kalıyor.

Öğretmenin işi —öğretmenlik—, çeşitli alanlarda kendisi doğru değerlendirme yapabilecek duruma gelmiş ve bunun gereklerini yerine getirerek yaşıyan bir insanın, başka insanlara bunun nasıl yapılabileceğini —bunun yolunu— göstermesidir, denebilir.

Öğretmenlik, öğrencilere ilişkin herşeyi, öğrencilerin insanlaşmasına katkıda bulunması veya bunu engellemesi açısından değerlendirme ve buna göre eylemde bulunma m e s l e ğ i gibi görünüyor: ister felsefe, ister tıp, ister hukuk öğretmenliği olsun bu öğretmenlik.

İnsanlaşmış kişilerin, başka kişilerin insanlaşmasına yardımcı olma mesleği gibi görünüyor öğretmenliğin kendisi: öğretmen olma b i l i n c i, fizik okuturken, felsefe okuturken, hukuk okuturken, makine dersi verirken, bunu yapmış olmanın bilinci gibi görünüyor.

NOTLAR

1. Türkçede 'Etik' de —yani Felsefenin bir dalı olan, bir felsefî b i l g i dalı olan 'Etik' de— kimi zaman 'Ahlâk', kimi zaman da 'Ahlâk Felsefesi'yle karşılanıyor!
2. Bu terim için bak.: Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri,* Yankı Yayınları, İstanbul, 1971, s. 42-45.
3. Örneğin, verem ya da kuduz v.d. mikroplarını almış bir insanı iyileştiren bilgiler ortaya koymuş insanlar olmuşsa.
4. Ki buna da Türkçede 'Ahlâk' ya da 'Ahlâk Felsefesi' deniyor, ama denmemesi daha uygun olur.
5. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 38.
6. *Ibid,* s. 46.

KÜLTÜR VE KAVRAMLARI

Cumhuriyetin kuruluşu, ülkemizde, başka konularda olduğu gibi kültür konusunda da —ve en başta kültür konusunda—, kurucu önderi Atatürk'ün değer anlayışı ve kişiliği sayesinde, bir dönüm noktası oluşturmuştur. Ziya Gökalp'ın, Ali Seydi Bey'in başlattığı kültüre ilişkin pratik amaçlı teorik tartışmalar ise, yani kendi kültür sorunlarımıza ilişkin tartışmalar, ellili yıllardan beri —dönem dönem yoğunluk farkları gösterse de— sürekli olarak gündemdedir ülkemizde. Bu tartışmaların oldukça yoğun olduğu bir dönem yaşıyoruz şu anda.

Dünya düzeyinde kültür konusu, altmışların sonuna doğru gündeme getirilmiştir; o zamandan beri de gitgide artan bir önemle gündemde bulunuyor.

Ülkemizde kültür konusuna ilişkin tartışmalar, Atatürk devriminin farklı yorumları çerçevesi içinde yapılmaktadır. Dünya düzeyinde kültür konusunun gündeme gelmesinin ise, iki ana nedenden kaynaklandığı görülmektedir.

Bu ana nedenlerden b i r i, ellili yıllarda Birleşmiş Milletlere üye ülkelerin ulusal politikalarının ana hedefi haline getirilen ve yalnızca ekonomik gelişme olarak anlaşılan gelişmenin *(development*-kalkınmanın), yetersiz olduğunun Batı dünyasında farkına varılmasıdır. Gelişmiş denen ülkelerde yaygınlaşan çevre kirliliği, enerji bunalımı ve bunlar gibi elle tutulur sıkıntılardan dolayı, ekonomik gelişmenin yetersizliğinin farkına varıldıktan sonradır ki, "kültürel gelişme"den, daha sonraları da "gelişmeye kültürel bir boyut getirme"den söz edilmeye başlanmıştır. Birleşmiş Milletlerce ilân edilmesi istenen "Dünyada Kültürel Gelişmenin On Yılı" düşüncesi, ekonomik gelişmenin yetersizliğinin bu farkına varılmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak kültür konusunun dünya düzeyinde gündeme getirilmesinin bir nedeni d a h a vardır: Batı kültürü denen kültürün dışında bulunan ve birçoğu ancak son zamanlarda bağımsızlığını

elde etmiş olan Üçüncü Dünya ülkelerinin ''kafaların kolonileşmesi''ne karşı başkaldırmaya başlamaları; bunun bir sonucu olarak da ''kültürel kimlik'' sorununu dünya düzeyinde gündeme getirmeleridir. Şu sıralarda ''kültürel kimlik'' sorunu, bizde de güncel bir konudur.

Ne var ki, gerek ülkemizde gerek dünya düzeyinde kültür konusunda yapılan bu tartışmalarda —bu arada da nutuklarda— göze b a t a n bir nokta, kültür kavramının bulanıklığıdır: 'kültür' sözcüğüne ilişkin anlam karışıklığı. Kavramsal olarak açık değildir 'kültür' kafalarda. Bu da kültür politikaları için amaç belirlemeyi, olumsuz yönde etkiliyor, dünyada da bizde de.

Kültüre ilişkin resmî belgeleri, hatta birçok kitabı, yazarlarının 'kültür' sözcüğünden ne anladıklarını —kafalarındaki içeriği— belirlemek isteyen bir gözle okuduğumuzda; 'kültür' sözcüğünün farklı anlamlarda, bazan da aynı cümle içinde farklı anlamlarda kullanıldığını görüyoruz.

''Kültür fizik'', ''mikrop kültürü'' gibi bağlamlardaki 'kültür'ü şu anda bir yana bırakırsak, acaba ''kültür hayatı'', ''kültür mirası'', ''kültür boyutu'', ''kültür hakları'', ''kültür varlığı'', ''kültür merkezi'', ''kültür politikası'', ''kültürel işbirliği'', ''kültürel gelişme'' bağlamlarındaki 'kültür' ile ''kültürel kimlik'', ''kültürlerin eşitliği'', ''yerel kültür'', ''alt kültür'', ''din kültürü'', ''millî kültür'', ''Avrupa kültürü'', ''İslâm kültürü'', bağlamlarındaki 'kültür', a y n ı kültür kavramı mıdır?

Bu kavram bulanıklığı, uzun nefesli ve beklentili kültür politikalarının çizilmesini, ülkemizde de dünyada da, güçleştirdiği gibi; aynı bağlam içinde 'kültür'ün farklı (ikili) anlaşılmasına yolu açık tutmakta; böylece de somut kararlar alma sırasında, herkesin —niyetine göre— konuyu başka bir tarafa çekebilmesini olanaklı kılmaktadır.

Kültür konusunda bu yaygın kargaşalık karşısında —hele bu arada sayısız (200'e yakın) kültür tanımının olduğunu hesaba katarsak—, 'kültür'ü kavramsal olarak aydınlatmak için, nasıl bir

ipucu bulunabilir? Kültür kavramını, biraz da olsa, ele avuca sığdırmaya elverişli olan nasıl bir yaklaşım olabilir? Ya da: kültür kavramını açıklığa kavuşturmak için, n e r e y e bakacağız? Bu, üzerinde neredeyse hiç durulmayan bir bilgi felsefesi sorunudur.

Kültür türünden bir kavramı belirlemek söz konusu olduğunda, bu amaç için bakılabilecek elverişli bir yer, bu terimin çeşitli bağlamlarındaki d o ğ a l —zorlanmamış— kullanılışıdır.

Kültüre ilişkin çeşitli uluslararası belgeler, bu amaç için —yani 'kültür' sözcüğünün b u g ü n çeşitli bağlamlarda zorlanmamış kullanılışını görmek için— işe yarar bir malzeme sağlıyor.

Dikkatimizi 'kültür' sözcüğünün anlamına yoğunlaştırarak —yani b u gözle— bu belgeleri okuduğumuzda, bu terimin çeşitli bağlamlardaki anlamlarını, ilk bakışta birbirleriyle bağdaşmayan iki ana kavram altında toplıyabiliriz. Ben, bu anlamları ayırmak için, "tekil anlamda kültür" ve "çoğul anlamda kültür" diyorum.

Ne var ki, bu anlamları iki ana kavram altında toplayabilmek, şu önemli güçlüğü: a y n ı bağlamda 'kültür'ün iki a y r ı anlamda kullanılışının yarattığı güçlüğü çözmemektedir. Bunun belli başlı örneklerinden birini, "kültürel gelişme"nin ya da "kültürel hakların" iki ayrı şekilde anlaşılmasında görüyoruz: kimi —özellikle Batı dünyası— 'kültürel haklar'dan b i r k i ş i h a k k ı n ı: kişiye kültürel etkinliklerde bulunabilme (örneğin konferans, konser v.b. verme-dinleme; resim, heykel v.b. yapabilme, sergilere gidebilme) olanağının sağlanmasını, yaygın ifadesiyle de "kültüre ulaşabilme ve katılabilme"yi anlıyor; kimi de —özellikle Üçüncü Dünya ülkeleri— b i r g r u p h a k k ı n ı: Batı dünyası dışındaki ulusların-grupların, kendi kültürlerini yaşatma olanağına sahip olmalarını anlıyor (Afrika ülkeleri bugün bunun tipik bir örneğidir). Dolayısıyla 'kültürel gelişme'den kimi, k i ş i l e r i n (tekil anlamda) kültür alanında gelişebilmelerini; kimi ise, Batı kültürü dışında bulunan ulusların-g r u p l a r ı n, kendi kültürlerini geliştirebilmelerini anlıyor. Başka bir deyişle: ortaya atılmış bu iki istemin, kaynağına bakılmaksızın, ş u a n d a duyulan iki ayrı ihtiyaca göre, bu ifadelerin iki ayrı yorumu yapılıyor. Karşılaştığımız b u

güçlükle hesaplaşmada, bu belgelerdeki 'kültür' sözcüğünün farklı anlamlarda kullanılışlarını iki kavram altında toplayabilme yetersiz kalıyor; bir ipucu daha bulmamız gerekiyor.

Şimdi: bu belgedeki 'kültür' sözcüğünün anlamlarından biri ve günlük dilde hâlâ en yaygını, "geleneksel" diye adlandırılıp bırakılan anlamıdır. Bu anlamı b i z dillendirmeye çalışırsak: b u 'kültür'den kastedilenin, "kişilere insan olarak olanaklarını g e l i ş t i r e b i l m e y i (: bu olanakların işlenmesini, kültive edilebilmesini) sağlıyan etkinliklerin tümü" —sanat, felsefe yapma ve bu yapılanlardan yararlanma— olduğu söylenebilir. Bu, yüzyıllardan beri Batı düşüncesinde yer etmiş *cultura animi* (ruhun işlenmesi, ruhun kültürü) fikridir, ya da tekil anlamda kültür.

Bu etkinliklere —sanatsal, felsefî, düşünsel-bilgisel etkinliklere— verilen yer ve önemse, çoğul anlamda kültürden kültüre fark göstermekle kalmıyor; aynı kültürün tarihinde bile aynı etkinliğe farklı önem verilebiliyor.

Ne var ki, çeşitli bağlamlardaki 'kültür' sözcüğünün anlam çözümlemesi, tekil anlamda kültürün kavramını belirlemeye yetiyorsa da; çoğul anlamda kültürün kavramını belirlemek için yetmiyor. Çünkü burada, ç o ğ u l l u ğ u a p a ç ı k olan bu 'kültür'ü bulduğumuz bağlamlarda, bu sözcükle belirli tarihsel objelere: Avrupa, Japon, Hint, İslâm, Afrika kültürleri gibi, belirli tarihsel kültürlere işaret ediliyor: bu kültürlerden herbirinin ise, kendine özgü özellikleri vardır, bunlardan birini diğer bütün kültürlerden a y ı r a n özellikleri. "Geleneksel anlamda kültür" diye anılan tekil anlamda kültüre karşılık, bu çoğul anlamda kültüre, uluslararası belgelerde "genişletilmiş anlamda kültür" deniyor. Tanımlanmaya çalışılan 'kültür' de, genellikle, b u 'kültür' oluyor.

Çoğul anlamda kültürü kavramsal olarak belirleyebilmek için elverişli bir yol, bana, belirli b i r kültürü başka belirli b i r kültürden ayıranın ne olduğunu belirlemeyi denemek görünüyor. Bunu belirlememiz, aynı zamanda belirli b i r kültürün dile getirilmediği bağlamlardaki 'kültür'den —ikili anlaşılabilen kültürden—, söz gelişi "kültür mirası", "kültürel gelişme" ve bu gibi bağlamlardaki

'kültür'den, tekil anlamda kültürü mü, yoksa çoğul anlamda kültürü mü anlamamızın uygun olacağını görebilmemize de ışık tutar.

Bunu yapmak istediğimizde sorulacak soru, şöyle dile getirilebilir: belirli b i r kültürü başka bir kültürden —İslâm kültürünü Batı kültüründen, Japon kültürünü Hint kültüründen, Afrika kültürünü Avrupa kültüründen— farklı kılan nedir? Aralarındaki farkı yaratan, nedir?

Burada bu soruyu yanıtlamadan önce, son on-onbeş yılda, dünya düzeyinde yapılan, kültüre ilişkin çalışmalara dayanarak hazırlanan bir belgede[1], bugün ulaşılan durumu yansıttığı için, kültür kavramının nasıl dile getirildiğine bakalım. Şöyle deniyor bu belgede: "gerek bilimsel düşüncenin gelişmeleri, gerekse uluslararası topluluğun gitgide artan bilinçlenmesi sayesinde kültür kavramı genişlemiş, bir toplumu ya da toplumsal grubu karakterize eden maddî-manevî, düşünsel-duygusal ayırıcı özelliklerin tümünü kapsar hale gelmiştir". Bunu izleyen cümle de, bu "ayırıcı özellikleri" şöyle açmakta: "Bu kavram, sanatların ve edebiyatın ötesinde, yaşama tarzları ile ekonomik ve simbolik ürünlerin üretim tarzlarını, temel insan haklarını, gelenekleri ve kişisel ya da grupsal inançları kapsamaktadır. Tarihsel boyutunda kavranıldığında ise kültür, bir toplumun zaman içinde bütün yarattıklarının sonucu, aynı zamanda da yaratmaya devam ettiklerini ve üyelerinin kollektif duyarlığı ile hayal gücünü biçimlendiren harekete geçirici aslî öğe olarak görünüyor".

İki anlamda kültürü kapsamaya yönelik bu ilgi çekici belirleme çabasını burada didiklemeye kalkışmıyacağım. Ancak kültürün bu betimleyici tanımının, birlikte getirdiği sorunlardan bir-ikisine dikkati çekeceğim:

a) Bir tanımı sınamanın ana yollarından biri, bir bağlama sokmak, yani tanımlananın geçtiği bir cümlede o sözcüğü çıkarıp, yerine o tanımı koymaktır. Bu tanımı böyle bir sınamadan geçirdiğimizde, birçok yerde —hatta verildiği belgenin içinde— karşımıza anlamsız cümleler çıktığını görüyoruz.

Ayrıca b) bu betimleyici tanım, bir kültürün başka bir kültürden farkının n e r e l e r d e g ö r ü l d ü ğ ü n ü ortaya koymaya çalışıyor; ama bu farkın kendisinin n e o l d u ğ u n u —bir sosyal grubun yaşamının bütün ifadelerinde a y n ı olanın ve onu başka bir grubun bütün ifadelerinde a y n ı olandan a y ı r a n ı n ne olduğunu— belirtmekten uzak kalıyor. Bir grubun yaşamının bir ifadesindeki farklılık, ayrı bir kültürden söz etmek için yetmediği gibi; iki ayrı grubun yaşayışında gerçeklik düzeyinde aynılık gösteren bir öğenin, bu iki grubun kültürlerinin aynı sayılması için yeterli olmadığı da açıktır. Söz gelişi, ekonomik üretim tarzı aynı olan farklı kültürler yok mudur?

Aynı tanımda sözü edilen ve çok önemli olan "hareket ettirici aslî öğe"nin ise n e o l d u ğ u belirtilmiyor; adı takılmıyor bu öğenin.

Çoğul anlamda kültür, bugün, "grupsal kimlik", "kollektif kişilik" gibi kavramlarla ilgili görünüyor. Böylece b u 'kültür'den, bir sosyal grubun yaşamının somut, tek tek ifadeleri arasındaki farklılıktan ç o k, bu ifadelerin hepsinde ortak olan bir özelliği anlamak daha uygun görünüyor. Bu ortak özelliği aramağa kalkıştığımızda —ve bulduğumuzda—, bunun, bir grupta o anda yaygın olan insan anlayışı ve değerlilik anlayışı olduğunu görürüz.

O zaman da 'kültür'den —çoğul anlamda kültürden—: sınırları çeşitli açılardan çizilebilen bir insan grubunun yaşayışını ve bu yaşayışın görünümlerini (söz gelişi sanatlarda, bilimlerde, felsefede, dilde ve bu gibi alanlarda o anda "modern" sayılan görüşleri; toplumsal kurumları ve işleyişlerini) belirliyerek; o grupta uzun ya da göreli olarak kısa bir süre g e ç e r l i o l a n (: egemen olan) insanı görme tarzını ve değerlilik anlayışını anlayabiliriz ve çoğul anlamda kültür kavramını bu şekilde belirliyebiliriz. Çoğul anlamda kültürden, kültür l e r den, sanırım, aslında anlaşılan, böyle anlayışlardır: bir grupta belirli bir süre canlı olan, neredeyse bilinçsiz, ama o grubun yaşamının bütün ifadelerine "sinmiş" anlayışlar.

Bir grubun kollektif kimliğini oluşturan çoğul anlamda kültürün bu tarihselliği, ayrıca da sahip olduğu kültürün özelliğini belirlemek

istediğimiz bir grubun sınırlarını çizmedeki görelilik (her grubun dinamik olma özelliğinden kaynaklanan bu görelilik); dünyanın bugün çok a ç ı k olması ve başka bazı etmenler, özellikle bugün kollektif kimlik saptamalarını güçleştirmekte, hatta —obje edinilen grubun sınırlarını belirlemede kullanılan birim büyük bir dikkatle seçilmedikçe— bu saptamayı bilgisel olarak yapmayı olanaksız kılmaktadır.

Ayrıca, çoğul anlamda kültürün bu tarihselliğinin hesaba katılmaması, bugün dünyanın birçok yerinde gördüğümüz grupsal kimlik a r a y ı ş l a r ı n ı da, bilgisel temelden yoksun iddialar ve yönelişler haline getirmektedir. Artık geçmiş olan, o grupta artık canlı olmıyan insan ve değerlilik anlayışlarını geri getirme —: yeniden yaygınlaştırma— çabaları da, böyle çabalardır: çoğul anlamda kültürün tarihselliğinin farkında olmıyanların çabaları.

İşte bugün kültür kavramı konusunda dünyada ulaşılan —çağca ulaştığımız— noktaya baktığımızda, bir değil, iki ana kültür kavramıyla karşılaşıyoruz: taşıyıcısı-gerçekleştiricisi k i ş i l e r i n olduğu kültür ile taşıyıcısı g r u p l a r ı n olduğu kültür.

Düşünce alanında buraya nasıl gelindiğine bir göz atmayı denemeden önce, yüzyüze geldiğimiz bu durumda a) çeşitli bağlamlarda karşımıza çıkan 'kültür'de, hangi kültür kavramının söz konusu olduğunu nasıl belirliyebileceğimize ve b) aynı bağlamdaki 'kültür'ün —bugün olduğu gibi— ikili anlaşılması karşısında, hangisinin zorlanmış bir anlama olduğunu nasıl ayırdedebileceğimize biraz daha ayrıntılı bakmak, belki, yararlı olur.

Yapabileceklerimizi, sırasıyla şöyle dile getirebilirim: 1) Varsa, dilsel güçlükleri bir kenara itmek; 2) iki kültür kavramını o bağlamda denemek ve açıkca aykırı olanı varsa, bir kenara itmek; ve bu da yetmiyorsa 3) söz konusu ifadenin kaynağına gitmek, yani ne ile ilgi içinde dile getirildiğine bakmak.

Bu üç noktayı örneklendirmeğe çalışayım:

1) Belirli bir bağlamdaki 'kültür'ün anlamını belirlemeye giriştiğimizde, karşılaşabileceğimiz ilk güçlük —ama pek önemli olma-

yan bir güçlük— dilsel olabiliyor: söz gelişi "Fransız Kültür Merkezi" ya da "Alman Kültür Merkezi"ndeki 'kültür', tekil anlamda 'kültür' müdür, yoksa çoğul anlamda kültür mü? Türkçede 'fransız' ya da 'alman' sıfatının kültürü mü, yoksa Kültür - M e r k e z i n i mi nitelediği, yalnızca dile baktığımızda belli olmuyor; ama Fransızcasına veya Almancasına (*Centre culturel français, Deutsches Kulturinstitut*'e) baktığımızda, hem 'kültürel'in hem de 'fransız' ya da 'alman' sıfatlarının 'Merkez'i nitelediğini görüyoruz, dolayısıyla bu bağlamda tekil anlamda kültürün söz konusu olduğunu anlıyoruz.

2) 'Kültür' sözcüğünün geçtiği bağlamlarda iki kavramı yerleştirip denediğimiz zaman, bazı bağlamlarda iki kültür kavramından ancak birinin o ifadeyi anlamlı kıldığını, diğerinin ise onu, açıkça, kendi içinde saçma kıldığını görüyoruz. Söz gelişi "kültür hayatı" (ya da "kültürel hayat") bağlamında 'kültür'den çoğul anlamda kültürü anlarsak, bu ifade kendi içinde anlamsız oluyor. Bir "kültürün ömrü" bağlamındaki 'kültür'den ise, tekil anlamda kültürü anlamak saçma olur. Bu gibi bağlamlarda, yani iki kültür kavramından birinin o ifadeyi anlamsız kıldığını açıkca görebildiğimiz durumlarda, kültürün anlamına ilişkin böyle bir sınama, açıklığa götürebilecek bir yol olarak görünüyor.

3) Ama öyle ifadeler vardır ki, bu yol yetersiz kalıyor, yani her iki kültür kavramını düşündüğümüzde, bu ifadeler —kendi başlarına alındıklarında— b i ç i m s e l o l a r a k anlamlı kalabiliyor; 'kültürel gelişme', 'kültür mirası', 'kültür hakkı', 'kültür değerleri' ifadelerinde olduğu gibi.

Burada örnek olarak "kültürel işbirliği" bağlamındaki 'kültürel'in anlamına bakalım: bundan, acaba tekil anlamda kültürü oluşturan etkinlikler alanında (çeşitli sanat ve bilim alanlarında, felsefe alanında v.b.) işbirliğini mi, yoksa kültürlerarası işbirliğini mi anlamak yerinde olur? Çünkü bugün, kültürel işbirliği istemi ya da teşviki, her iki anlamda yorumlanmış olarak karşımıza çıkıyor. Oysa bunlar, aslında, öylesine farklı istemlerdir ki!...

'Kültürel işbirliği' bağlamındaki 'kültürel'den hangi 'kültür'ü anlamanın yerinde olacağını belirleyebilmek için, nasıl bir yol ya da yollar izlenebilir? Bu konuda en az iki —birbirini destekleyen iki— yol olanaklı görünüyor. Biri, 'kültürel işbirliği' bağlamında kültür kavramlarından bir tanesini anladığımızda, işbirliği kavramının çözümlenmesi sonucu, bu ifadenin kendi içinde çelişme taşıdığını göstermektir. Oldukça çetrefil olan bu yol için burada örnek vermeyip, yalnızca ikincisinden söz etmekle yetineceğim. Bu yol da, bu istemin —işbirliği isteminin— kaynağına bakmak; yani yapılan başka hangi işbirlikleriyle ilgili olarak, onlara ek olarak getirildiğine bakmaktır.

Bir istem olarak getirilen ya da teşvik edilen işbirliğinin uluslar-a r a s ı, bölgeler a r a s ı v.b. olduğunu da hesaba katarsak; onun, yapılan diğer uluslararası işbirliklerine —siyasal, ekonomik, ticarî, teknik işbirliklerine— karşılık d a h a a z yapılan ya da ihmal edilen bir işbirliği olarak teşvik edildiği görülüyor: siyasal, ekonomik, ticarî v.b. etkinlikler alanında ülkeler arasında yapılan işbirliklerine göre, kültürü oluşturan etkinlikler alanında işbirliği, daha az yapıldığı için, böyle bir teşvike i h t i y a ç duyuluyor. İşte böyle bir kaynağı var gibi görünüyor bu teşvikin.

İkinci örnek olarak "kültürel gelişme" bağlamındaki 'kültür'e bakalım: acaba bundan 'kültürlerin gelişmesi'ni mi, yoksa 'kişilerin insan olarak olanaklarını gerçekleştirmesini sağlıyan etkinliklerin bir ülkede geliştirilmesine önem vermeyi' mi anlamak yerinde olur? Çünkü bu ifadeye kendi başına baktığımızda, onu her iki şekilde anlamak olanaklı görünüyor; ayrıca, ilk bakışta, her ikisi de istenmesi gereken "gelişmeler" olarak görünüyor.

Böyle bir durumda da bakılacak yer, bu istemin getirilmesine neden olan i h t i y a ç tır: yani bu istemi bu şekilde dillendirenlerin, o tarihsel anda içinde bulundukları koşullardır. Dolayısıyla, böyle bir durumda yapılması söz konusu olan iş, ilgili tarihsel koşulların çözümlenmesidir.

Söz gelişi, bugün bu koşullara dünya düzeyinde baktığımızda, şunu görüyoruz: ellili yıllarda dünya düzeyinde ulusal politikaların

hedefi haline getirilen "gelişme-kalkınma" fikrinin —daha önce belirttiğim gibi— yalnızca ekonomik gelişme olarak anlaşılması; ve bu "gelişmenin", "gelişmiş" denen ülkelerde, indüstriel üretimin ucu açık düz çizgi üzerinde giden niceliksel artışına dönüşmesiyle ortaya çıkan durumun —en açık sonuçları hava kirliliği, enerji azlığı v.b. olan durumun—, bu ülkelerdeki insanların insan olarak olanaklarını geliştirebilmesini engellediğinin farkına varılmasıdır. Yetmişli yıllarda, izlenen bu ulusal politikaların —ekonomik gelişmeyi ön plâna alan politikaların— bu ülkelerin insanları için yarattığı sonuçlar ve götürdüğü çıkmaz karşısında, çıkar yol olarak, ulusal politikaların "kültürel gelişme"yi d e gözönüne almaları istemi getiriliyor. Bu çerçeve içinde bakıldığında, "kültürel gelişme" bağlamındaki 'kültür'den tekil anlamda kültürün kastedildiği görülebilir, sanırım. Ulusal politikaların hedefi olarak "gelişmenin" yalnızca ülkelerin ekonomik gelişmesi olarak anlaşılmasına bir t e p k i dir bu; başka bir deyişle, "ekonomik gelişme" ile ilgi içinde dillendirilmiş bir istemdir "kültürel gelişme".

Bugün, ulusal ve uluslararası düzeyde verimli kültür politikaları çizmek istiyorsak, kültür politikalarına i n s a n l a r i ç i n yararlı amaçlar koymak istiyorsak, 'kültür' sözcüğünün geçtiği bütün problematik ifadeleri —bu arada 'kültür politikası' ifadesini de— bu şekilde incelemek gerekli görünüyor.

Biraz önce verdiğim sınama örneklerini çoğalttığımızda, şöyle bir sınama yolu ortaya çıkıyor: önce, bugün doğal kullanış bağlamlarında 'kültür'ün saptadığımız iki ana kavramının, kullanıldığı bağlamdaki diğer sözcüklerle ilgisinde uygunluğunu denemek; ve bunun karar vermek için yetmediği durumlarda —ki bu en çok, kültüre ilişkin istemler dile getiren bağlamlarda oluyor—, bu istemlerin kaynaklandığı yere bakmak, yani o tarihsel gerçeklikte neye karşılık ya da neye tepki olarak getirildiklerine bakmak, uygun anlamayı belirleyebilmek için denenebilecek b i l g i s e l bir yol, bilgisel bir ölçüt olarak görünüyor.

Şu genel gözlemimi de burada ekliyeyim: bugün kültüre ilişkin getirilen istemler, farklı nitelikte iki ihtiyaca cevap olarak getiriliyor:

tekil anlamda kültürle ilgili getirilenler, genellikle, o anda çekilen bir sıkıntıya karşı bir ç ö z ü m önerisi olarak; çoğul anlamda 'kültür'le ilgili olanlar ise, genellikle, bir t e p k i olarak getiriliyor.

Ne var ki, bu istemler ortaya konduktan sonra, teorik-felsefî bilgiyle aydınlatılacak ve değerlendirilecek yerde, bugün t e r s i yapılıyor: bu pratik istemlerden teorik sonuçlar çıkarılmaya çalışılıyor; böylece bilimsel çalışmalar yanlış yola sürükleniyor ve havanda su döven çalışmalar olarak kalıyor. Söz gelişi, bulunması söz konusu olmayan bir ilgi aranıyor, anketler hazırlanıyor, anketçiler seferber oluyor, sonunda da ya olmayan ilgiler uyduruluyor, ya da "böyle bir ilgi yok" deniyor.

Belirli bir tarihsel anda getirilen fikirlerle felsefesiz —özellikle de sağlam bir bilgi ve değer felsefesi görüşüne dayanmadan— iş görme, girilmiş bir çıkmazdan çıkma çabalarının, eklenen başka etkenlerle birlikte yeni bir çıkmaz yaratmalarına neden oluyor.

Bu durum karşısında, getirilen fikirlerin felsefece didiklenmesi —aydınlatılması ve değerlendirilmesi— ve insanların ve ülkelerin kaderi hakkında karar verenlerin bu didiklemelere kulak vermeleri son derece gerekli görünüyor.



Buraya kadar, kültüre ilişkin bugün karşılaştığımız bir-iki kavramsal sorunu ortaya koymaya ve bu sorunlara felsefe açısından bir bakma yoluna işaret etmeye çalıştım.

Konumuzla ilgili olarak akla gelen bir soru da, kültür kavramının nasıl ikileştiği sorusudur.

Başlarda *cultura animi* olarak (ruhun işlenmesi, παιδεία -eğitim olarak, *Bildung*- formasyon olarak) karşımıza çıkan ve kişinin insan olarak olanaklarını gerçekleştirmesi anlamına gelen kültürün, çoğul anlamda, yani bir grubun kültürü anlamında kullanılışını, ilk defa 18. yüzyılda —yanılmıyorsam Herder'de—; bu anlamda ilk tanımlama denemelerini de 19. yüzyılda görüyoruz. Ne var ki, bazı 19. yüzyıl filozoflarının metinlerinde —söz gelişi

Schopenhauer ve Nietzsche'de— gördüğümüz çoğul anlamda kültür, yani taşıyıcısı bir grup, bir ulus olan 'kültür'ün anlamı, bugünkünden biraz farklı olarak, tekil anlamda kültür kavramının olumlu rengini de taşıyor.

Ancak, yine 19. yüzyılda, bugünkü çoğul anlamda kültür kavramını karşılıyan başka bir terimle karşılaşıyoruz: 18. yüzyılda Herder'in "uydurduğu", daha sonra ise Hegel'in, Tarih Felsefesi görüşünde önemli bir yer verdiği *Volksgeist*'la: bir halkın *esprit*'sini, onda yaygın temel anlayışlar bütününü dile getiren *Volksgeist* terimiyle.

Dünya tarihinin oluşmasını *Geist*'ın —: tinin, *esprit*'nin, kendi bilincine varan düşüncenin— adım adım kendi özgürlüğünün bilincine varması olarak gören Hegel'e göre, bu bilinçlenmeyi gerçekleştiren, belirli ulusların böyle anlayışlarıdır, ya da belirli *Volksgeist*'lardır. '*Volksgeist*' dediği ise: bir grubun (halkın, ulusun) dininin, siyasal örgütlenmesinin, ahlâklılığının, hukuk sisteminin, gelenek-göreneklerinin, aynı zamanda da biliminin, sanatının ve teknik becerilerinin taşıdığı o r t a k d a m g a dır.[2] Hegel'in bu "ortak damga"sında ise, olumlu ya da olumsuz bir renk görmüyoruz.

Nietzsche'de gördüğümüz, taşıyıcısı bir ulus olan 'kültür' ise, barbarlığın karşıt kavramı olarak karşımıza çıkıyor. Nietzsche, tekil anlamda kültür için daha çok *Bildung* (formasyon, biçim kazandıran eğitim) sözünü kullanıyor. Şöyle tanımlar Nietzsche bu 'kültür'ü: "Kültür, herşeyden önce, bir ulusun bütün yaşam ifadelerindeki sanatça stil birliğidir".[3] Ve şöyle devam eder: "çok şey bilmek ve öğrenmiş olmak, kültüre götüren bir yol olmadığı gibi, kültürün de bir belirtisi değildir; hatta kültürün karşıtıyla —barbarlıkla— bağdaşır: stil eksikliğiyle, ya da bütün stillerin karmakarışık bir biçimde birbirine karışmasıyla bağdaşır".[3] Burada görüldüğü gibi, taşıyıcısı bir grup olan bu kültür, *Volksgeist*'tan farklı olarak, *cultura animi* anlamındaki kültür kavramının izlerini de taşıyor.

Sosyolojinin bağımsız bir bilim haline gelmesi ve başka tarihsel nedenlerle başlıyan sosyal-kültürel antropoloji çalışmalarında ise,

aynı dönemde (1870'lerde) Taylor'un şu kültür tanımına rastlıyoruz: "kültür —ya da uygarlık— toplumun bir üyesi olarak insanın, sahip olduğu inanç, sanat, ahlâk, hukuk, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsıyan karmaşık bir bütündür"[4] diyor E.B. Taylor *Primitive Culture* adlı kitabında, 1871'de.

O zamandan bugüne dek birçok kültür tanımı yapılmış olmakla birlikte, sanırım, Kültürel Antropolojideki 'kültür'ün bu çeşitli tanımlarının kaynağı, Taylor'un insan ürünü olan herşeyi, edinen açısından kapsıyan, —herşeyi kapsamakla da ne olduğu belli olmıyan— bu tözleştirilmiş kültür kavramıdır. Ama çeşitli bağlamlarda karşımıza çıkan, çoğul anlamda kültürden kastedilenin kaynağı, Hegel'in *Volksgeist* kavramı görünüyor.

Ne var ki, kaynağı antik dünya olan ve belirli bir kültürün —insan ve değerlilik anlayışının— ürünü olan ve bir eğitim anlayışını dile getiren *cultura animi* anlamında kültür, dil aracılığıyla, özellikle Batı dünyasında, ısrarla yerini korumakta ve etkisini sürdürmektedir.

Bu iki kültür kavramının ortak öğeleri yok mudur? Varsa, nelerdir? Bu öğeleri ortaya koymak ve yeni bir tek kültür kavramını oluşturmak, yani kişilerin insan olarak olanaklarını geliştirebilmelerini temel alan bir insan ve değerlilik anlayışını geliştirmek ve yaygınlaştırmaya çalışmak gerekli görünüyor.

Nitekim bugün, gerek pratik gerekse teorik tartışmalarda yanyana bulunan bu iki kültür kavramının b i r l e ş m i ş olduğu bir "yer" görüyoruz: b a z ı edebiyat, sanat, felsefe ve düşünce yapıtları. Bunlar, d e ğ e r l i yaşantı ve eylem olanaklarını gösteren ya da bilgisini sağlıyan yapıtlardır.

"Ruhu işleyen": kişilerin insan olarak olanaklarını geliştiren etkinliklerin ürünü olan bu yapıtlar, gelip geçen çağlarda, insanın yapısının bilgisinden kaynaklanan bir insan ve değerlilik anlayışını yansıtıyor. Bunları okuyanlar-seyredenler, böyle etkinlikleri bu yapıtlar aracılığıyla gerçekleştirirken, aynı zamanda kendi insan ve değerlilik anlayışını oluşturuyorlar. Böylece bu yapıtlar, bir çağda

ve farklı gerçeklik koşullarında —farklı ülkelerde— aynı anda iki iş görüyor: bir yandan o belirli tarihsel koşullarda çağın insana bakışını ve değerlilik anlayışını yönlendirip-oluşturuyor; diğer yandansa, okuyanların insana bakışını ve değerlilik anlayışını etkileyip oluşturuyor.

Çağın tekil ve çoğul anlamda kültürünü oluşturan böyle yapıtların pek okunmadığı yerde, kişilerin insana —ve kendilerine— bakışını ve değerlilik anlayışını, insanın olanaklarının bilgisinden kaynaklanmıyan insan anlayışları ve ahlâkların, değer yargılarının oluşturduğunu görüyoruz; başka bir deyişle, sözünü ettiğim iki anlamda "kültür"ler arasındaki k o p m a y l a karşılaşıyoruz. Bu kopmanın olduğu yerlerde de, artık çok a ç ı k olan dünyamızda, çoğul anlamda birkaç kültürün o l u ş m a s ı y l a d e ğ i l, ç a t ı ş m a s ı y l a karşı karşıya geliyoruz.

Ne var ki, bu çatışma sırasında oluşan, yine, o ülkenin insanlarının o a n d a k i kültürüdür: o a n d a k i insana bakışı ve değerlilik anlayışı.

"Çağdaşlaşma-modernizasyon" çabası içinde olan birçok ülkede, bu arada da kendi ülkemizde gözlediğimiz bir olgudur bu. Oluşmakta olan bu anlayışların n e ö z e l l i k t e insan ve değerlilik anlayışları oldukları ise, ayrı bir sorudur.

Bugünkü konuşmamda dikkati çektiğim bu iki kültür kavramının açıklık kazanması, başka birçok konuda olduğu kadar —söz gelişi kültür politikaları çizmek için olduğu kadar—, bu olguya ilişkin de bazı sonuçlar çıkarabilmemize yardımcı oluyor.

Ben burada, bizim bugünkü durumumuza ilişkin çıkabilen, birbiriyle ilgili iki sonuca, yalnızca işaret etmekle yetineceğim. Bunlardan biri, bugün çok tartışılan "kültürel kimlik" sorununa ilişkindir; diğeri ise, bu sorunun da kaynaklandığı yer olan, Cumhuriyetimizin kurucusu Atatürk'ün, ulusça yapmamızı sağladığı devrimin, yapılan farklı yorumlarına ilişkindir.

"Kültürel kimlik" sorunu, bugün, Batı dünyasına da yapay gibi görünen bir şekilde sıçramışsa da, özellikle Üçüncü Dünya ülkele-

rinde karşımıza çıkan önemli bir sorundur. Ne var ki, bu sorun, en azından kolonizasyon dönemi geçirmiş ülkelerde ve "çağdaşlaşma" çabasında olan ülkelerde farklı görünümlerle karşımıza çıkıyor. Benim işaret edeceğim sonuç, "çağdaşlaşma" çabasında olan ülkelerdeki görünümüyle "kültürel kimlik" sorununa ilişkindir; çünkü bu, bizi de doğrudan doğruya ilgilendirir.

Bugün "çağdaşlaşma" çabası içinde olan ülkelerde "kültürel kimlik" sorunu, k i ş i d ü z e y i n d e yapay bir sorun olarak, g r u p (ülke) d ü z e y i n d e ise bir tepkiden kaynaklanan bir sorun olarak görünüyor. Şöyle ki:

B i r k i ş i, bu bakımdan "*ben* kimim?" ya da "*benim* insan ve değerlilik anlayışım nedir?" diye sorduğunda, bu sorusunu, o andaki kendine bakarak yanıtlıyabilir: kendi çabasıyla ya da başka birisinin yardımıyla, o a n d a s a h i p o l d u ğ u insan ve değerlilik anlayışının bilincine vararak yanıtlıyabilir böyle bir soruyu. Çünkü o anda o n u n o l a n insan ve değerlilik anlayışı —ister beğensin, ister beğenmesin— odur.

Ne var ki, aynı soruyu bir grup —: bu grubun b a z ı kişileri— sorduğunda, yani "*biz* kimiz?" ya da "*bizim* insan ve değerlilik anlayışımız nedir?" diye sorduğunda, işler çetrefilleşiyor. Çünkü böyle bir soru ancak bir grup h a k k ı n d a sorulabilir; yanıtı da, ancak bilimsel araştırmalarla verilebilir. Böyle araştırmalar ise, bugün böyle ülkelerde, genellikle, birkaç kültürün —: çoğu zaman ikiye indirgenebilen birkaç insan ve değerlilik anlayışının— a y n ı a n d a orada bulunduğunu, a y n ı a n d a yanyana ya da çatışarak yaşadığını gösteriyor.

Şimdi günlük yaşamda, dolayısıyla toplumsal yaşamda, aynı grup içinde olan daha küçük bir grup, bir alt grup, kendi insan ve değerlilik anlayışının herkesin o l d u ğ u n u —olması gerektiğini değil, olduğunu— iddia edince; kişilerde, intihara kadar varan iç çatışmalara, toplumsal yaşamda ise öldürmeye kadar varan silâhlı çatışmalara tanık oluyoruz.

Kişilerin düştüğü bu çatışmanın tipik bir örneğini, bugün Almanya'da bulunan ya da Almanya'dan dönen birçok çocuğumuz oluşturuyor: şu anda s a h i p o l d u k l a r ı, ama bilincinde pek olmadıkları insana bakışlarının ve değerlilik anlayışlarının farkına varmalarına —ve ancak kendileri beğenmiyorsa değiştirmeye, ya da kendileri istiyorlarsa geliştirmeye— yardımcı olacağımız yerde, onlara "*senin* kültürün —: insan ve değerlilik anlayışın— budur" deniyor; ama bu, onların o andaki değerlilik anlayışı olmadığı için, bu çocuklar bir bunalıma, "kimlik bunalımı"na giriyor. Biz böyle davranmazsak, çocuklarımızın girmiyebileceği bir bunalımdır bu. Bunun için bu, bana, bizim yarattığımız, yapay bir biçimde yarattığımız bir bunalım olarak görünüyor.

Toplumsal yaşamımızda da, ciddî bilimsel araştırmalarla şu andaki —canlı olan— en yaygın insan ve değerlilik anlayışımızı ortaya koyacak ve bunu felsefî bilgiyle —ve bu arada felsefî bilgiyle açıklığa kavuşturulmuş Atatürk ilkeleri ve devrimleri açısından— değerlendirecek yerde; bir "kültürel kimlik sorunu" ortaya atılmış tartışılıyor. Ama kültür kavramımız açık olmadığı için, teorik tartışmalar havanda su dövmekten öteye gidemiyor. Ama en önemlisi: bu kavram bulanıklığından, pratikte birçok yaptıklarımızın, a s l ı n d a ne yaptığımızın ulusça farkında olsak, belki u l u s ç a istemiyeceğimiz bir yola bizi sokabileceğini gözden kaçırıyoruz.

"Farkında olsak, belki de istemiyeceğimiz bir yola" diyorum; çünkü biz altmış-yetmiş yıl önce, Atatürk'ün önderliğinde, kendi istememizle bir k ü l t ü r d e v r i m i yapmış bir ulusuz. Bu devrimi yirminci yüzyılda eşsiz yapan, "çağdaşlaşma" çabaları içinde olan ülkelerin düşünen insanlarını bunu örnek almaya götüren özelliği budur. İstiklâl Savaşından sonra, u l u s ç a yaptığımız bir tercihtir bu. Bu tercih, Cumhuriyetimizin dayandığı, "Atatürk ilkeleri" dediğimiz ilkelerde ve Cumhuriyetle kurulan bütün kurumlarda, dolayısıyla eski kurumların kaldırılmasında yansımış bulunuyor. Bu yansıyan, belirli bir insan ve değerlilik anlayışıdır; bu, eski kurumların temelinde bulunandan farklı olmakla kalmayan, aynı

zamanda insanın yapısının ve değerinin bilgisinden kaynaklanan bir anlayıştır. Açıklığa kavuşturulmuş bir kültür kavramıyla baktığımızda, Atatürk'ün toplumsal yaşamımızda, kurumlarımızda, devletin örgütlenmesinde v.b. yaptığı bütün değişikliklerin temelinde bulunan ve onlarda yansıyan bu insan ve değerlilik anlayışına sahip çıkmadan, hergün sözünü ettiğimiz "Atatürk ilke ve inkılâplarına" sahip çıkabilmek olanaksız görünüyor.

Yüzyılımızın dönemecinde, Atatürk'ün altmış-yetmiş yıl önce ulusça bize koyduğu "çağdaş uygarlığın yapıcılarından olma" amacına doğru yol almamız da —yani dünya bilimlerine, dünya felsefesine v.b. katkılar yapan ve bunlarla çağı yönlendiren uluslardan biri olabilmemiz—; ulusça verdiğimiz yalnız b a z ı kararlarda değil, h e p s i n d e ve en başta eğitimimizi düzenlerken verdiğimiz kararlarda, bu insan ve değerlilik anlayışını belirleyici kılabilmemize bağlı görünüyor.

Açıklığa kavuşturulmuş bir kültür kavramıyla baktığımızda, "Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlı olma"nın toplumsal yaşamımızda —: bütün toplumsal kararlarımızda ve yapıp ettiklerimizde—, Atatürk'ün ülkemizin koşullarında getirdiği bu ilkelerin ve yaptığı devrimlerin kaynağı olan, onların temelinde bulunan 'b u insan ve değerlilik anlaşını benimsemiş olma'dan başka bir anlama gelemiyeceğini görüyoruz.

Şu anda ulusça aldığımız-almakta olduğumuz kararları bu açıdan değerlendirmeğe çalışmak, "kültürel kimlik" tartışmaları yapmaktan daha önemli görünüyor. Ne isek oyuz şu anda. Şu anda n e olduğumuz ise, insan ve toplum bilimlerimizin araştırmalarıyla ortaya konabilir. Açıklığa kavuşturulmuş bir kültür kavramıyla baktığımızda, "Atatürkçüyüm" diyenler arasında acaba kimler Atatürkçüdür?

NOTLAR

1. Proclamation par l'Assemblée générale des Nations Unies d'une Decennie mondiale du développement culturel, Unesco 22 C, Annexe 1, 5.

2. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* G.W. Hegel, Werke in Zwanzig Bänden, 12, Suhrkamp Verlag, 1970, s. 87.
3. *Unzeitgemässe Betrachtungen,* David Strauss, 1.
4. *Primitive Culture:* Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, J. Murray, London 1871. Alıntı Roger M. Keesing ve Felix M. Keesing'in *New Perspectives in Cultural Anthropology* (1971)'dendir, s. 20.

İÇİNDEKİLER



İoanna Kuçuradi
İstanbul, 1936

Türkiye Felsefe Kurumunun yeni yayımlamaya başladığı **Simurg Dizisi**nin ilki olan bu kitap, İoanna Kuçuradi'nin Uludağ Üniversitesinin Eğitim Fakültesi öğrencilerine yaptığı üç konuşmadan oluşuyor.

Temelini yazarın bir bütün olarak felsefe görüşünde bulan bu **Konuşmalar,** sürekli gündemde bulunan, ama kullananların bunlarla ne kastettikleri pek belli olmayan üç terime, anlaşılması ön felsefe bilgisi gerektirmeyen bir dille ışık tutuyor.

Türkiye Felsefe Kurumunun bu **Konuşmaları** yayımlamaktaki amacı, yaşamımızda her an söz konusu olan özgürlük, ahlâk ve kültür kavramlarında kendi adına bir açıklığa ulaşma çabasında olan herkese, bu yolculuğunda eşlik etmektir.

Baskı: METEKSAN Anonim Şirketi - Ankara